16e ANNÉE AVRIL 1948

LA VIE INTELLECTUELLE

LE SENS DU TEMPS
CHRISTIANUS

LE JOUR DU SEIGNEUR
ROMANO GUARDINI

PENSÉE ET EXPÉRIENCE RELIGIEUSES DE DOSTOIEVSKY
NICOLAS ARSENIEV

LES RELATIONS RUSSO-AMÉRICAINES A TRAVERS L'HISTOIRE
MAURICE SCHUMANN

DIFFICULTÉS ET BASES D'UNE MORALE INTERNATIONALE
ROBERT TROUDE

LE PLAN MARSHALL
JACQUES DUMONTIER

DRAME DU MONDE ET DRAME DE L'ART
RAYMOND TRISTAN

L'UNIVERS D'HENRI BOSCO
JEAN STEINMANN

LES ÉDITIONS DU CERF-PARIS

LA VIE INTELLECTUELLE

Revue mensuelle

XVI[e] ANNÉE — AVRIL 1948 — N° 4

SOMMAIRE

CHRISTIANUS ..... *Le sens du temps* 1

Eglise et Chrétienté

ROMANO GUARDINI.. *Le jour du Seigneur dans l'histoire du salut* 5

NICOLAS ARSENIEV.. *Les abîmes de la pensée et de l'expérience religieuses de Dostoïevsky* 20

GEORGETTE BÉRAULT. *Intuition religieuse et sagacité politique* 55

• *Livres*, 40. — *Azimuths*, 42. — *Calendrier*, 51.

Peuples et Civilisations

MAURICE SCHUMANN. *Vue cavalière des relations russo-américaines à travers l'histoire* 54

ROBERT TROUDE.... *Difficultés et bases d'une morale internationale* 64

AUGUSTE VIATTE.... *Intrigues chinoises* 80

J. DUMONTIER..... *Le plan Marshall* 83

MARCEL BOITEUX... *Le planisme concurrentiel* 92

• *Livres*, 95. — *En lisant les revues*, 96. — *Calendrier*, 101.

Culture

RAYMOND TRISTAN... *Drame du monde et drame de l'art* 104

JEAN STEINMANN... *L'univers d'Henri Bosco* 112

MAXIME CHASTAING. *Un livre* 121

• *Théâtre*, par HENRI GOUHIER, 125.
• *Musique*, par EMILE DAMAIS, 129.
• *Cinéma*, par LOUIS PETIT, 131.
• *Perspectives sur le mouvement littéraire*, par MICHEL CARROUGES, 137.
• *Calendrier*, 143.

On trouvera à la troisième page de la couverture les conditions d'abonnement à la Revue.

Qui ne se sent aujourd'hui hanté par l'immédiat? Le coup de force de Prague, le « suicide » de Jean Masaryk, suivis des réactions attendues de Washington et de l'Europe occidentale, réveillent en chacun les pires inquiétudes. Pendant ce temps, la France tente sa dernière chance pour ramener de l'ordre en ses affaires économiques et éviter la guerre civile; chance qui dépend moins d'elle que de l'intérêt trouvé à son sort par les deux États géants. Seule une course de vitesse semble pouvoir éviter des catastrophes. « Le temps presse », telle est la phrase qui vient sur toutes les lèvres, qui hante tous les esprits.

Au chrétien de réagir contre cet excès de sollicitude et de remettre l'immédiat à sa place. Certes, il est des devoirs d'urgence auxquels certains ne peuvent se dérober sans lâcheté. Mais chacun n'est pas requis pour la lutte quotidienne à mener; et beaucoup dont on attend œuvre de longue haleine ne font, sous la fallacieuse excuse de l'action urgente, que gâcher leur temps. L'urgence serait-elle incontestable et ferait-on appel à tous, il faudrait résister contre la tentation de faire de nécessité doctrine. « Le temps presse » devient depuis des années, et chaque jour davantage, le plus pernicieux des slogans, car il nous empêche d'entreprendre les tâches dont les fruits, pour être à longue échéance, n'en sont que plus bienfaisants et plus nécessaires. Restituer valeur au temps, telle est la forme du témoignage que le chrétien doit rendre à la transcendance dans la suite des jours. Au triomphe de l'instant, qui ne peut être que mortel, il doit opposer la véritable perspective des œuvres qui demandent du temps.

*
* *

Que l'on n'oppose pas ici la loi inexorable de l'efficacité. Car c'est d'efficacité que le chrétien, plus que tout autre peut-être, se montre en ce cas soucieux. La hâte naît le plus souvent du mouvement passionnel, fortifié par l'ignorance, qui nous fait désirer avec trop d'impétuosité la réalisation d'un but immédiat dont nous serions bien embarrassés de légitimer la nécessité, mais que nous déclarons sans plus indispensable.

On connaît l'issue fatale d'un tel empressement : chacun croit qu'il est urgent de préparer la lutte qui ensanglantera à nouveau le monde et, par sa participation, durcit les positions qui rendront la guerre inévitable, — ou par crainte d'un mal se précipite dans un autre, qui se révélera demain tout aussi redoutable. Car nos luttes n'ont de sens que si elles servent l'homme, et permettent de construire un monde où celui-ci puisse vivre. Pour cela, il faut maintenir devant nos yeux la claire vision de ce qu'est l'homme : cet amour indéracinable de la vérité, de la justice, de l'amour même... Mais bien qu'échappant au temps, le plus secret de son essence ne se révèle que dans le temps. Le jeune, assez favorisé pour être grisé de ce qu'il en entrevoit, oublie qu'il lui a fallu dix-huit, vingt ans au moins pour acquérir cet idéal. Il croit l'embrasser en un instant... Mais que dire de sa réalisation? La vie touche à sa fin, et l'on juge heureux ceux qui estiment encore que les générations à venir posséderont ce qui leur a échappé. Cette espérance tenace a demandé des années de réflexion et de longue patience. Qui pense encore aujourd'hui à cultiver ces humbles vertus?

Veut-on un signe clair de cet abandon par ceux qui, sur ce point, auraient le moins de droit de déserter? Les professeurs, en foule, deviennent politiciens ou journalistes. L'idée d'une réforme qui demande du temps et dont les résultats n'apparaissent qu'après le labeur de générations devient chaque jour plus étrangère. Chacun prétend au contraire réaliser la révolution; et l'on sait à quel point ce mot s'est abâtardi dans les bouches et sous les plumes. Alors qu'il nous est demandé de savoir sacrifier notre présent sur l'autel du futur, et sans doute pas de notre futur, mais de

celui des enfants de nos enfants. Le rôle du professeur, même aventuré en d'autres tâches, serait de rester toujours pédagogue. Même dans l'arène politique, son œuvre demande une longue patience, sa vocation demeure d'enseigner les Erançais. Mais qui, aujourd'hui, songe à enseigner les hommes? Qui ne pense pas même que l'œuvre est impossible, car elle demande trop de temps?

*
* *

C'est ce temps dont le chrétien doit aider à retrouver le goût.

Car il serait faux de penser que la promesse de l'éternité empêche le chrétien d'accorder valeur au temps. Loin d'être minimisé, le temps reçoit sa pleine valorisation de la foi dans le Christ. L'Incarnation et l'attente de la Parousie donnent à l'histoire et au temps leur sens et leur signification. Le Christ est venu une première fois pour nous appeler et nous aider à préparer son second avènement. Loin de nous faire prendre à la légère nos échecs en nous consolant trop facilement, la foi et l'espérance en Lui nous mettent en face de nos responsabilités journalières et séculaires et nous empêchent d'accepter jamais que le temps ne porte pas ses fruits. Par le Christ l'éternité nous est donnée, mais le temps avec elle. Comme le royaume des cieux qui est en nous et ne s'épanouira que si nous savons le reconnaître, par le Christ l'éternité est présente dans le temps et ne se révélera que si le temps est estimé à son juste prix.

On n'a jamais fini d'épuiser la richesse déroutante d'une foi qui, nous mettant face à face avec l'Absolu, sauve du même coup le relatif en le posant comme tel. Il en est du temps comme du reste. L'éternel, en nous ôtant toute sollicitude anxieuse, nous rend le sens des longs rythmes humains. Celui qui, coupé de l'éternité, n'a que le temps, le supprime. Il veut tout, tout de suite, et non seulement supprime l'avenir, mais aussi le passé. Témoin cette maladie moderne du journalisme, où sous la même signature paraissent au long des jours les articles qui se contredisent. Il n'y a plus de vérité qu'ici et maintenant *on fabrique l'homme de l'instant.*

Le chrétien seul est armé pour lutter contre maladie si mortelle. N'a-t-il pas été bercé dès son enfance par la parole : « Autre le moissonneur, autre le semeur » ? Cette parole n'a-t-elle pas été dite par Celui qui lui a donné la suprême leçon d'accepter de ne pas voir durant sa vie terrestre le triomphe de l'idée qu'il avait jetée au vent, ou plutôt qui n'a vu d'autre triomphe que celui de la croix ? Que l'on me permette de recopier ici cette parabole trop peu connue, transmise seulement par saint Marc : « Il en est du royaume des cieux comme d'un homme qui répand de la semence sur la terre. Qu'il dorme ou qu'il veille, nuit et jour le grain germe et pousse, il ne sait comment. *D'elle-même, la terre donne son fruit : d'abord une herbe, puis un épi, enfin le blé qui remplit cet épi. » Nous avons à rendre au monde le sens, que nous avons reçu du Christ, des lentes maturations.*

CHRISTIANUS.

ÉGLISE ET CHRÉTIENTÉ

R. Guardini. *Le Jour du Seigneur dans l'Histoire du Salut.*

N. Arseniev. *Les Abîmes de la Pensée et de l'Expérience religieuses de Dostoïevsky.*

G. Berault. *Intuition religieuse et Sagacité politique.*

Livres *Azimuths* *Calendrier*

Trois articles d'inspiration bien différente. Réunis, ils revêtent une signification plus profonde; celle du rappel de la transcendance de notre foi, et tout ensemble de son lien avec toutes les activités humaines.

Dans la lumière de Pâques, dont ce mois d'avril est encore illuminé, le rapport présenté par R. Guardini au Congrès de Pastorale liturgique, tenu à Lyon en septembre dernier, revêt un éclat nouveau. « Le Christ est ressuscité, dans sa résurrection la rédemption est accomplie. » Telle est la confession du Christ et son œuvre est de préparer la résurrection, désormais assurée, de toute chair.

Mais cette résurrection à venir rattache toutes nos activités au témoignage rendu à la Révélation. Dostoïevsky, s'interrogeant sur Dieu et sur le Christ, rappelle l'interaction profonde de la culture et de notre foi, et Reinhold Niebur, théologien protestant des États-Unis, quel approfondissement la sagacité politique peut recevoir de l'intuition religieuse. Cependant, cette rencontre entre nos activités humaines et la Révélation ne s'opère pas de la façon que nous imaginons trop aisément. Une fois de plus, les Azimuths nous le rappellent opportunément.

LE JOUR DU SEIGNEUR DANS L'HISTOIRE DU SALUT

Cette leçon doit étudier la signification qu'a prise le jour du Seigneur aux différents moments de l'histoire du salut. On espère que cette étude historique amènera avec elle quelque lumière sur la nature de l'institution. Mais cette question elle-même en soulève une autre : le jour du Seigneur n'aurait-il pas un fondement dans l'ordre naturel ?

I

La vie ne se présente pas comme une chose toute faite : c'est un germe qui se développe dans le temps, par action et réaction, jusqu'à sa pleine maturité. Cette évolution n'est pas chaotique, mais elle obéit à une loi interne qui repose sur un rythme de mutations et de récurrences. Réglant ce rythme de la vie, il y a, avant tout, les mouvements du soleil et de la lune, et ceux de la terre avec lesquels ils sont en relation. Il en résulte une périodicité plus ou moins régulière et une intensité différente de la lumière et de la chaleur. C'est dans ce rythme que la vie trouve à s'accomplir et à s'ordonner.

L'année est le rythme le plus large de cette périodicité. Elle est constituée par le cycle du soleil, de solstice en solstice. Le jour est l'unité la plus réduite de ce rythme périodique du soleil : il va du milieu de la nuit au milieu de la nuit suivante, en passant par un midi. Entre ces deux rythmes solaires de l'année et du jour s'en place un troisième, réglé par les phases de la lune, qui va d'une nouvelle lune à une autre nouvelle lune en passant par la pleine

lune. Ce rythme lunaire, c'est le mois, la douzième partie de l'année.

A première vue, il semble assez évident que notre vie ne puisse pas s'étaler sur une période aussi large que le mois, sans qu'on la divise autrement que par des jours. Il lui faut un rythme intermédiaire. Cette périodicité intermédiaire ne va pas être déterminée par les constellations, mais par l'homme lui-même. L'homme va combiner le besoin qu'il a d'introduire des déterminations rationnelles dans le monde qui le porte avec les besoins biologiques et psychologiques qui lui sont intérieurs. C'est la semaine; on peut dire qu'elle est un rythme culturel par opposition aux trois rythmes précités, qui sont des rythmes naturels. Il y aurait beaucoup à dire sur l'origine de la semaine, mais nous devons nous contenter d'indiquer le rapport qui existe entre son rythme et certains rythmes périodiques de l'organisme féminin. C'est le mois qui règle principalement les rythmes propres à la femme. Seulement, la psychologie de l'inconscient et les recherches sur la symbolique religieuse nous ont appris que le nombre 4, — à la différence du nombre 3, qui est un nombre viril, — est un nombre spécifiquement féminin. Or la semaine forme à peu près le quart du mois et elle apparaît ainsi comme une articulation précise, typiquement féminine, du cours de la vie. Ajoutons que la santé et la fécondité de la vie humaine sont spécialement confiées à l'instinct et à la sagesse de la femme. On ouvre par là bien des perspectives intéressantes sur les incidences psychologiques de la semaine.

*
* *

Tels sont les fondements naturels du Jour du Seigneur. Il revient à peu près quatre fois par mois; il se présente comme un jour de détente exigé par la périodicité des besoins de la vie.

Au jour sont réservés la vie et les œuvres qui réclament les forces de l'homme; à la nuit, la détente et le repos. La charge qui s'accumule durant un jour est cependant trop grande pour être complètement résorbée par une nuit; il reste un excédent de fatigue et le besoin d'une compensation plus radicale. C'est une telle détente qu'après avoir

vécu six jours on attend, non seulement d'une nuit, mais de la durée de vingt-quatre heures pleines. Il peut même arriver que ce repos hebdomadaire d'un jour plein ne résorbe pas complètement l'excédent de tension et que des vacances de plusieurs jours restent nécessaires.

En tout cas, il est évident que le septième jour est d'une importance fondamentale pour la santé du corps, pour la productivité de l'esprit, pour l'équilibre de la vie entière: Il s'agit là d'un ordre qu'on ne peut troubler sans risquer d'encourir les conséquences les plus graves pour l'individu comme pour la société.

Quant aux tentatives de remplacer ce rythme par un autre, — semaine de cinq ou de dix jours, — elles paraissent fortement hasardeuses, même abstraction faite des considérations antireligieuses qui peuvent les inspirer. Notre époque est caractérisée par une poussée des revendications viriles qui finissent par avoir raison, à des fins purement empiriques, politiques ou économiques, des dispositions primaires et fondamentales qui caractérisent le règne de la femme.

II

Passons à l'histoire du saint jour.

L'Ancien Testament parle très souvent et avec insistance du sabbat, institution qu'il a consacrée par une loi sévère et qu'il a réglementée minutieusement. Mais le sabbat, celui dont l'histoire s'identifie avec celle du peuple élu, n'est pas le prototype du jour consacré à Dieu. Avant toute détermination positive, le Jour du Seigneur, dans l'Ancien Testament, a déjà une histoire, qui n'est pas narrée explicitement et qu'il faut savoir déchiffrer dans les premiers chapitres de la Genèse. Le Jour du Seigneur y est présenté en rapport étroit avec la nature de l'homme et avec sa fonction dans la création.

*
* *

L'homme est créé à la ressemblance de Dieu. Si nous nous demandons en quoi consiste cette ressemblance, l'Ancien

Testament ne nous donne pas une réponse théorique, mais il nous dit qu'elle consiste dans le pouvoir accordé à l'homme de dominer le monde (Gen. 1, 26).

Cette domination n'est pas souveraine, mais déléguée. L'homme domine en lieutenant de Dieu. Cela ressort des structures temporelles qui ont été imposées, dès l'origine, à l'activité de l'homme. Au premier et au deuxième chapitre de la Genèse, — ce récit qui ne nous donne pas un enseignement relatif au problème scientique du monde et de son origine, mais un simple enseignement religieux, — Dieu travaille pendant six jours et, le septième, Il se repose. Comme Dieu, l'homme doit pendant six jours se consacrer au soin de l'Eden, ce jardin qui est le monde, un monde plein de paix, d'innocence et de grâce, il doit y accomplir son œuvre; mais le septième jour, il doit se reposer. Ainsi le rythme de la semaine, sa loi propre, est inhérent à la création. C'est une loi naturelle, qui découle de la nature même du monde créé par Dieu; ce qui n'empêche pas que ce soit aussi une loi religieuse, qui soumet l'activité de l'homme à son véritable Seigneur.

Or, que signifie le repos du septième jour au Paradis? Évidemment, ce n'est pas encore celui de l'Ancienne Alliance. Au Paradis, le travail n'est pas encore une peine. Ce que l'homme fait pendant six jours, c'est d'exercer sa puissance sur le monde. Sa volonté est en parfait accord avec la volonté de Dieu et par conséquent avec les lois et l'ordre de la nature. Il opère ses œuvres dans la joie créatrice, parmi des objets et à l'aide de puissances qui s'empressent de lui obéir[1]. Remarquons que la vie au paradis n'était ni celle de l'enfant qui joue, ni celle d'un prince charmant. L'homme était appelé à créer une culture d'une grandeur inimaginable, et il devait la faire sortir d'une nature en parfait accord avec sa propre volonté, car lui-même était en accord avec la volonté de Dieu. Il n'avait pas besoin d'être libéré du joug du travail, comme nous.

Ainsi le jour du Seigneur procurait à l'homme le renou-

1. Imaginons un instant, dans notre monde actuel de misères, de souffrances, de peines et d'efforts vains, une disparition subite du mal et de toutes ses conséquences, — individuelles, collectives, actuelles ou héréditaires, — et nous comprendrons ce que signifiait au paradis cette harmonie de l'homme et des choses.

vellement périodique de ses forces, et surtout il l'invitait à déposer sa couronne aux pieds de Dieu. Il se faisait un vaste silence, solennel, — et c'est alors qu'apparaissait la domination du véritable Seigneur. Ce sabbat avant la lettre était le jour où l'homme disait à Dieu : « Ce n'est pas moi le Seigneur, c'est vous; ce que j'ai fait n'est pas mon œuvre, mais la vôtre. » Le contenu de ce sabbat des origines était adoration et jubilation, vérité et beauté.

Le rythme naturel dont nous avons parlé prenait ainsi une signification nouvelle. L'homme y passait de la domination sur le monde à l'adoration qu'il témoignait à Dieu; le monde était tour à tour créé et offert à Dieu.

* * *

Le paradis n'avait rien d'un conte ou d'une légende, comme on l'imagine parfois aujourd'hui. C'était le royaume de la vie, de la force et de la sérénité. Nous n'imaginerons jamais assez la grandeur du premier homme, rayonnant de la puissance du Dieu qui l'a constitué le seigneur de ses œuvres. L'homme n'était pas seulement un être, mais une personne, avec l'entière responsabilité qui caractérise la personne. Il n'avait pas seulement à développer ses virtualités naturelles, mais il devait encore choisir entre un exercice authentique de son pouvoir, accordé à la volonté de son véritable Seigneur, et la révolte.

La nature de l'épreuve, celle de l'arbre de la connaissance, il n'est pas en notre pouvoir de la préciser. Sans doute n'avait-elle pas d'autre sens que d'être une matière à obéissance. L'homme devait parvenir à la connaissance du bien et du mal, mais il ne pouvait y atteindre qu'en obéissant à Celui dont il était le lieutenant.

L'homme n'a pas obéi, il a voulu se faire seigneur comme Dieu. Par là, il a compromis l'autorité qui lui était propre, il a troublé profondément l'ordre de la vie.

III

Nous arrivons maintenant à la considération d'un nouvel aspect du jour du Seigneur dans l'Ancien Testament : celui

qui correspond à l'activité de l'homme. Jusqu'à présent, il ne s'est agi que de l'exercice d'une seigneurie déléguée. L'homme s'en acquittait avec une force dont il ne nous est plus possible de nous représenter la grandeur et la plénitude. Il nous est à peu près impossible de nous faire une idée de l'influence de cette force sur la nature : quand on s'y essaie, on tombe presque nécessairement dans le mythe ou le conte de fées. C'était une création et une maîtrise dans une liberté vraiment royale, que venait sanctionner une réussite sans égale. Soudain tout change, et le travail apparaît, tel que nous le connaissons.

Nous n'avons pas, ici, à nous étendre sur l'ingéniosité, le courage, la constance qui sont attachés au travail de l'homme : les œuvres issues de ce travail disent assez sa grandeur et tout l'esprit qui l'anime. Nous voulons d'abord rendre hommage à cette valeur positive du travail, afin de ne pas paraître céder au pessimisme. Pourtant, nous devons faire remarquer que la nature du travail de l'homme comporte deux aspects que l'époque moderne confond volontiers.

Avant tout, il y a dans le travail quelque chose qui s'oppose à la liberté de l'homme : c'est un joug. La Genèse l'affirme :

> Le sol est maudit à cause de toi. C'est par un travail pénible que tu en tireras ta nourriture tous les jours de ta vie; il te produira des épines et des chardons, et tu mangeras l'herbe des champs. C'est à la sueur de ton visage que tu mangeras du pain, jusqu'à ce que tu retournes à la terre, car c'est d'elle que tu as été pris (III, 18-19).

L'antiquité a profondément senti ce caractère du travail; pour elle c'était un poids, un avilissement. L'homme vraiment digne de ce nom, l'homme libre, ne travaille pas, il se consacre à la vie de la cité, à la guerre et aux loisirs. Il confie le travail aux esclaves avec le sentiment qu'il a réussi par là à se libérer d'un joug. En vérité, cette évasion se justifiait par un mensonge, et elle était l'origine de cette fierté, de cette dureté, de cette prétention de l'homme libre à se considérer comme un être d'exception et qui caractérisait la mentalité de l'homme antique. Aujourd'hui, nous pensons autrement. A l'école du Christ nous avons découvert l'*ethos* du travail et nous le respectons. Mais il nous

est arrivé, plus d'une fois, de gauchir cet enseignement du Christ : nous avons été envoûtés par le travail, et nous en avons fait une religion. Or, malgré tous les hymnes et toutes les philosophies, nous savons bien que ce n'est pas là l'ordre véritable, que le travail, si on le prend dans toute sa complexité, n'est accompli qu'aux dépens de la liberté. Comme beaucoup d'autres éléments de l'existence, celui-ci nous a été révélé au cours des années tournantes de ces dernières décades : un esclavage du travailleur qui s'est affirmé beaucoup plus radical que celui de l'antiquité, et cette dureté a été masquée par un parti pris de conventions officielles, qui n'existait pas dans l'antiquité.

Le passage de la Genèse que nous avons cité exprime également un autre aspect : la vanité inhérente au travail. Tous les dithyrambes sur les progrès et la civilisation n'y feront rien : le travail et le labeur de l'homme sont frappés de stérilité. Lorsqu'on mesure la somme d'ingéniosité et de force, de peine et de sacrifices que l'homme s'est imposés pour connaître, pour conquérir et pour transformer la nature et qu'on met en comparaison les résultats de cette dépense, il est difficile d'affirmer qu'ils sont en proportion. Notre histoire apprécie les destins et les œuvres des hommes dans la mesure où ils réussissent. Nous ne voyons que les lignes de faîte des événements. Il faudrait compléter ce genre de considération par un exposé des échecs : de tout ce qui a été détruit dès sa racine, de tout ce qui n'a pu être accompli, de tout ce qui, après sa réussite, a été profané ou dissipé. Nous comprendrions mieux alors ce que signifient les « épines et les ronces » de la Bible. Là, encore, l'antiquité semble avoir été plus honnête que nous : elle ne s'étendait pas outre mesure sur le progrès et la culture; en tous cas, elle n'avait garde d'oublier le caractère difficultueux et éphémère de l'existence.

*
* *

A ce stade, le jour du Seigneur prend un sens et un caractère nouveau, celui qu'il a dans l'Ancien Testament. Il devient le jour où l'homme peut oublier la vanité de ses efforts pour vivre tout simplement, dans la certitude que Dieu prend soin de lui.

Et là se manifeste ce profond humanisme de l'Ancien Testament, qui englobe en ce repos non seulement les hommes libres, mais aussi les esclaves, non seulement l'homme, mais aussi la bête. L'homme antique avait essayé de se soustraire à la malédiction du travail en revendiquant pour les hommes libres la domination et le succès et en imposant la peine et la vanité du travail aux esclaves. Mais l'Ancien Testament a affirmé que l'homme c'était l'esclave tout autant que l'homme libre. Tous deux devaient faire l'expérience de la déchéance où les avait engloutis la faute commune; mais tous deux devaient également faire l'expérience du sabbat, devenu le jour de délivrance. Quelle sagesse, quelle bonté se manifestent dans des textes comme les suivants :

Souviens-toi du jour du sabbat pour le sanctifier. Pendant six jours tu travailleras. et tu feras tout ton ouvrage. Mais le septième jour est un sabbat *consacré* à Yahweh, ton Dieu : tu ne feras aucun ouvrage, ni toi, ni ton fils, ni ta fille, ni ton serviteur, ni ta servante, ni ton bétail, ni l'étranger qui est dans tes portes. Car pendant six jours Yahweh a fait le ciel, la terre, la mer et tout ce qu'ils contiennent, et il s'est reposé le septième jour : c'est pourquoi Yahweh a béni le jour du sabbat et l'a sanctifié (Ex., xx, 8-11)...

Pendant six jours tu feras ton ouvrage,; mais le septième jour tu te reposeras, afin que ton bœuf et ton âne aient du repos, et que le fils de ta servante et l'étranger respirent (*ibid.*, xxiii, 12) [2].

Qu'est-ce donc que le sabbat?

C'est avant tout le jour du repos sans lequel l'homme, tout évolué et tout productif qu'il soit, devient inhumain. C'est aussi le jour où Dieu se porte garant que, malgré le repos qu'il s'accorde, l'homme aura toujours ce qui est nécessaire à sa vie. De plus, c'est le jour où l'homme prend conscience de sa dignité : il est créature de Dieu, image de Dieu, soutenu par Dieu en vue d'une rédemption à venir. C'est enfin, et avant tout, le jour où l'homme doit se sou-

2. La portée de ce jour de sainte libération est telle que le commandement s'élargit peu à peu aux dimensions de l'année sabbatique. « Pendant six années, tu ensemenceras ta terre et tu en récolteras les produits. Mais la septième, tu les laisseras et les abandonneras, et les indigents de ton peuple les mangeront, et les bêtes des champs mangeront ce qui restera. Tu feras de même pour tes vignes et tes oliviers » (Ex., xxiii, 10-11).

Quelle sagesse, quelle générosité sublime dans cette prescription, bien qu'il fût manifeste — on serait tenté de dire inévitable — qu'elle ne serait pas exécutée.

venir de Dieu d'une manière plus particulière, de ce Dieu que les soucis de la vie ont tendance à lui faire oublier les autres jours.

IV

Recherchons maintenant la signification du jour du Seigneur dans l'ordre de la Rédemption, de la Nouvelle Alliance.

Le Fils du Dieu éternel s'est fait homme par obéissance à la volonté du Père, il est devenu un des nôtres, « en tout semblable à nous ». Il a assumé le monde, tel qu'il est, dans sa propre existence. Lui-même sans péché, il a pris l'état qui est la suite du péché et il l'a subi jusqu'au bout. Plongé dans ce monde perdu, il y a aimé le Père d'un amour parfait, et dans le Père il a aimé tous les hommes. Ainsi, selon la parole de saint Augustin, il a ramené à Dieu un monde qui, en se séparant de Dieu, se précipitait vers le néant. Tout ce qui se passa alors dans l'esprit, dans le cœur et dans l'amour de Jésus, ce fut cela, la rédemption : une rédemption essentielle, qui était accomplie une fois pour toutes, dès le premier instant de l'existence du Dieu fait homme. Les conditions historiques, la forme et la réalisation concrètes de cette rédemption allaient dépendre de la réaction des hommes, de leur manière de recevoir le messager de Dieu. C'est l'attitude des hommes qui devait déterminer la manière dont le Christ allait répondre à la volonté du Père.

Jésus n'a rien fait pour influencer les hommes dans leur attitude, rien qui allât au-delà de la pure proclamation de la vérité, des témoignages de son amour et du rayonnement constant de sa sainteté. Ni violence, ni persuasion, ni tactique, ni ruse. Il restait disponible à tout ce que l'événement lui présenterait. Ce qui arriva, ce fut le refus des hommes.

Le peuple de l'Alliance aurait dû accepter le Christ, et la rédemption aurait alors porté ses fruits dans la foi et l'amour des hommes. Car vraiment, ce serait attacher peu de prix, trop peu de prix à la valeur de cette infinie souffrance silencieuse de Jésus vivant devant son Père au milieu de ce monde déchu de Dieu, si l'on venait à dire que cette souffrance et cette disposition intérieures du Christ ne suffi-

saient pas. Elles eussent été plus que suffisantes pour expier toutes les iniquités du monde. Les choses ne se sont pas passées ainsi : les hommes n'ont pas reçu le Rédempteur. Ils lui ont refusé leur foi, ils se sont tournés contre lui; lui, au lieu de résister ou même de prendre la fuite, a accepté la conjoncture. Il est donc mort, et sa mort a été la forme dernière où la rédemption s'est accomplie et où elle s'est exprimée.

Ensuite il fut mis au tombeau, et le troisième jour, le jour après le sabbat pascal, il ressuscita d'entre les morts.

*
* *

Le Christ a établi les bases d'une nouvelle existence. Avec lui commence l'existence chrétienne. C'est la participation progressive aux rapports du Christ avec le Père, à sa connaissance, à son amour et à son obéissance, par le moyen de la grâce.

Cette action rédemptrice du Christ a pour mémorial l'institution de la semaine. Pendant un assez long temps, le sabbat est demeuré comme le jour du repos; est venu s'y ajouter, mais sans le supprimer, le jour qui était désigné comme le premier jour après le sabbat, celui où l'on célébrait le mémorial de la résurrection. Par la suite, les deux significations se sont rapprochées et il est resté, comme premier jour de la semaine chrétienne, « le jour du Seigneur », le jour du *Kyrios*, du Rédempteur glorifié, que nous connaissons aujourd'hui.

L'élément de repos, de respiration après la peine et le travail, de liberté pour Dieu est demeuré. Mais il s'y est ajouté du neuf : le dimanche est une Pâque permanente. La Pâque est célébrée par une solennité liturgique particulière le premier dimanche après la première pleine lune du printemps. Mais l'événement pascal bien compris, c'est, en somme, tout le contenu de la foi chrétienne : c'est la victoire remportée par l'amour de Dieu sur le péché, et c'est, dans cette victoire même, la révélation de cet amour. Ainsi la fête pascale est tout simplement *la* fête chrétienne, qui dure pendant toute l'année et qui revit en chaque jour seigneurial.

Avec la Rédemption, le travail lui-même a pris un autre caractère : les tâches naturelles demeurent, et il reste aussi à supporter la suite de la faute originelle; mais le mystère de la Providence nous a été révélé, et désormais tout ce qui arrive entre dans un ordre où les choses sont nouvelles. Dans cet ordre, le travail n'est plus seulement une lutte maudite pour vivre et pour œuvrer, mais il devient une structure dans laquelle l'homme accomplit sa croissance à l'image du Christ, jour après jour. Dans cette perspective, le travail acquiert une nouvelle valeur, une nouvelle dignité, une nouvelle certitude.

*
* *

Le dimanche libère le chrétien du travail, afin que, dans cette liberté, il prenne conscience de sa rédemption. Voilà pourquoi le dimanche a une si grande importance. Dès que le chrétien ne sanctifie plus le dimanche, les choses périssables envahissent la conscience qu'il a des choses éternelles, — des choses de Dieu, — elles envahissent aussi la conscience qu'il a de son être propre et de sa dignité. Car le chrétien ne doit pas seulement croire en Dieu, mais encore en lui-même, en son être racheté. C'est cette foi qui est recouverte quotidiennement par la vie, reniée par la faiblesse, bouleversée par l'erreur et le péché. Le dimanche, cette conscience de notre nature profonde doit être à nouveau retrempée. Sans le dimanche, nous cédons à l'oubli. C'est un fait d'expérience. Le croyant lui-même est sollicité par les mille raisons qu'il a toujours de transformer le dimanche en un jour ouvrable. Chez des gens hostiles à la foi se manifeste plus ou moins clairement la tendance à faire disparaître le dimanche. Les théoriciens de l'économie comme ses praticiens, les administrations et les entrepreneurs, les paysans et les artisans déclarent que la production a besoin du dimanche, que le public doit pouvoir acheter, etc... D'abord, cette manière de voir est très bornée; car si le jour du Seigneur est bien ce qu'ont établi nos réflexions sur le rythme naturel de la vie, de telles spéculations sont fausses. L'homme est surmené par un travail ininterrompu. Il doit alors se passer de ce qu'on a appelé

la « pause créatrice », de ce qui est pour lui une détente et un temps d'arrêt. La vie et la production elle-même en pâtiront. Mais derrière ce calcul faux, il y a encore un calcul pervers. L'instinct des adversaires de la foi sait que si l'on réussit à déraciner le dimanche, l'homme tombe à la merci du monde : c'est précisément leur but qui apparaît clairement dans les tentatives pour remplacer la semaine de sept jours par la semaine de cinq jours. Pour justifier de pareilles tentatives, on invoque des raisons d'ordre économique ou culturel : au fond, ces intentions vont contre la liberté chrétienne.

V

La théologie des dernières décades a fixé son attention sur un élément de l'existence chrétienne, qui n'avait certes jamais été nié, mais qu'on avait négligé : l'élément eschatologique. Les *Eschata*, les choses dernières, mort, résurrection, jugement, éternité, n'ont été longtemps considérées que comme le terme et la fin de l'évolution du monde et de la vie. On a reconnu depuis qu'elles ne sont pas seulement au terme de tout, mais qu'elles ont une efficacité sur tout ce qui vient avant elles. Les choses ne se présentent pas selon le schéma suivant : il y aurait d'abord l'existence terrestre, ensuite la mort, et après seulement l'inauguration de la vie éternelle. Dès maintenant, ici, sur terre, se forme l'homme qui sera au dernier jour. Saint Paul nous l'enseigne avec beaucoup d'insistance. Le monde actuel n'est pas purement une « nature », suivie d'une catastrophe et du jugement, et après lui seulement viendrait ce que saint Jean appelle le ciel nouveau et la terre nouvelle : le monde nouveau entrevu par saint Jean est dès maintenant entré dans la trame du devenir historique de notre monde terrestre.

L'existence du chrétien, quoique insérée dans le temps, porte en elle déjà l'éternité. Cela vaut aussi pour le jour du Seigneur. Le chrétien regarde en arrière et il confesse : « Le Christ est ressuscité et dans sa résurrection la rédemption est accomplie. » Mais il regarde aussi en avant et il dit : « Dans la résurrection du Christ est donnée notre résurrection et celle du monde, la résurrection de tout ce qui, mal-

gré la ruine et le jugement, doit durer pour l'éternité. » Ainsi chaque dimanche est une affirmation des choses à venir et de notre espérance chrétienne. Ce que saint Paul écrit au VIII[e] chapitre aux Romains vaut aussi pour le dimanche :

> Car j'estime que les souffrances du temps présent sont sans proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous. Aussi la création attend-elle avec un ardent désir la manifestation des enfants de Dieu. La création, en effet, a été assujettie à la vanité, — non de son gré, mais par la volonté de celui qui l'y a soumise, — avec l'espérance qu'elle aussi sera affranchie de la servitude de la corruption, pour avoir part à la liberté glorieuse des enfants de Dieu (Rom., VIII, 18-21).

*
* *

Et c'est ainsi que s'ouvre la perspective sur le dimanche de l'éternité. Comme tout ce qui appartient à l'éternité, ce dernier dimanche est un mystère, mais sans doute pouvons-nous en dire quelque chose.

Les derniers chapitres de l'Apocalypse parlent du monde ressuscité : du ciel nouveau, de la terre nouvelle, de l'homme nouveau. Leur état est exprimé dans l'image de la Nouvelle Jérusalem, de la cité sainte, qui s'*élève* à partir de la terre, au bout d'une longue histoire, mais *descend* en même temps du ciel, de Dieu, parce qu'elle est don, parce qu'elle est grâce (Apoc., XXI, 1-2). La figure de cette Jérusalem nouvelle dépasse toute imagination. Elle est aussi longue que haute et large, un cube en somme, et pourtant c'est une « cité » avec ses rues et ses places, et le « fleuve de Dieu » la traverse; elle est dure comme un diamant, et c'est aussi l' « épouse » qui va au-devant de l'Agneau.

C'est le monde dans toute sa plénitude, nouvellement né de Dieu, réalisant enfin et totalement sa destinée : tout amour, il avance à l'encontre du Christ, son Rédempteur.

Le monde alors n'est plus purement dans son état historique, mais déjà dans celui de l'Éternité. Il ne peut plus dire à la fois « oui » et « non » à Dieu; il ne peut plus dire rien que « oui ». Ce qui dit « non » est « dehors », est expulsé, réprouvé, rejeté (XXII, 15). La « liberté » ne consiste plus dans le pouvoir de choisir entre le bien et le mal, mais dans un consentement plein et entier au bien. Dans

cette cité nouvelle, les choses terrestres n'apparaissent plus voilées; c'est un monde où tout communique, tout est ouvert, tout est manifeste. Tous les éléments de la cité sont unis entre eux par le lien du même amour : chacun vit dans chacun, parce que, comme le dit l'Apôtre (I Cor., xv, 28), « Dieu est tout en tous ».

Il est dit de cette cité sainte qu'elle n'a plus de temple (xxi, 22). Il n'en faut plus, il n'est plus possible. Le temple est le lieu réservé au sacré; il est nécessaire dans un monde dispersé où il existe des lieux profanes et même des lieux impies. Mais lorsque les « premières choses » et leur péché auront passé et que « Dieu aura fait toutes choses nouvelles » (xxi, 4-5) et qu'il sera « tout en tous », il ne pourra plus exister de temple particulier, car tout sera « temple ».

Ne pourrait-on pas dire par analogie qu'alors aussi il ne pourra plus y avoir un jour saint particulier? Ce jour était nécessaire tant que le rythme de la vie continuait dans la caducité. Aux jours du service du monde devait toujours succéder la sainte journée réservée à Dieu. Elle était indispensable, car sans un tel jour réservé, protégé par un commandement divin et par l'ordre social, le monde profane eût absorbé l'existence de l'homme. Maintenant, c'est l'éternité, où la créature *est* purement et simplement en Dieu; un jour du Seigneur, différent des autres, n'a plus ni sens ni raison d'être.

Comme le temple fait un avec tout l'espace de la création, assumée dans l'éternité, ainsi le jour du Seigneur fait un avec son temps absorbé par l'éternité.

Romano Guardini.

(*Trad.* P. Duployé et C. Rauch.)

LES ABIMES DE LA PENSEE ET DE L'EXPERIENCE RELIGIEUSES DE DOSTOIEVSKY

Dostoïevsky est un de ces grands génies et grands cœurs de l'humanité qui ont ressenti profondément la réalité terrifiante des abîmes qui s'ouvrent devant nous et qui ont eu le courage d'y plonger leur regard, de sonder de leur œil ces abîmes. Car si les héros de Dostoïevsky sont souvent si déconcertants, si hystériques et morbides (un grand nombre d'entre eux frisent la psychopathie), s'ils sont souvent repoussants par leur manque d'équilibre moral, leur manque de dignité, de pudeur intérieure — ils étalent à qui mieux mieux leurs sentiments les plus intimes et sacrés devant le premier venu —, si un ensemble disparate de faiblesse et de violence, d'amour-propre exacerbé et d'un désir morbide d'humiliation empreint d'une volupté perverse, un chaos d'exubérance confuse et indisciplinée, accompagné d'une verbosité excessive, s'agite en eux (ces personnages exagérés et parfois invraisemblables n'en sont pas moins des instruments admirables dans les mains de l'auteur génial), s'il y a une atmosphère malsaine de désagrégation et de décomposition intérieure qui se dégage d'un grand nombre d'entre eux — la pensée de Dostoïevsky est cependant profondément *saine, vigoureuse et virile*, d'une virilité lucide et sobre, malgré tout son élan passionné et son radicalisme intransigeant.

Il sonde de son regard les abîmes. Et son thème central, essentiel est unique, tous les autres thèmes sont secondaires par rapport à ce thème : même le problème de la liberté et celui des destinées spirituelles de son peuple qui lui tiennent tellement à cœur. Ce thème principal et vital, le leitmotiv de ses œuvres, l'interrogation angoissée de sa vie intellectuelle et spirituelle — est : l'*existence de Dieu*. Si Dieu n'existe pas, nous sommes entourés d'abîmes implacables et silencieux, de ce silence pascalien des espaces infinis, il n'y a pas de sens ni de raison d'être ni dans notre vie ni dans l'existence du monde.

Dostoïevsky ne se paie pas de mots et de solutions faciles et toutes faites. Il ne détourne pas son regard, mais le fixe courageusement sur la terrifiante image d'un univers privé de Dieu. Il sait ce que cela veut dire. Le corps supplicié du plus grand des justes, dans le tableau de Holbein, inspire à l'auteur d'amères réflexions :

La nature apparaît sous l'aspect d'une bête gigantesque, muette et impitoyable, ou plutôt sous celui d'une énorme machine perfectionnée et archimoderne qui, dans son aveugle insensibilité, a stupidement saisi, écrasé et avalé l'Être unique; cet Être qui à lui seul valait la nature entière, avec toutes ses lois, toute la terre qui avait même été, peut-être, créée uniquement pour préparer la venue de cet Être. Ce tableau semble justement exprimer cette idée d'une force aveugle, stupide, éternelle à laquelle tout est soumis (*L'Idiot*).

Dans la légende du *Grand Inquisiteur*, c'est encore l'image d'un monde vidé de sa substance, d'un monde sans Dieu et sans vie éternelle qui constitue le fond sombre et sinistre et l'aboutissement de tout le monologue dans lequel le Grand Inquisiteur développe sa conception. Cette lutte pour Dieu et contre Dieu, cette recherche de Dieu même par un grand nombre parmi ceux qui ne croient pas en lui, apparaissent dans de nombreuses images de l'œuvre de Dostoïevsky. Ce sont ses propres épreuves que Dostoïevsky nous dépeint ainsi : lui aussi il a cherché Dieu, il a souffert, et il l'a trouvé.

Dostoïevsky voulait exprimer ces luttes dans un roman qu'il avait conçu, *L'Athée*, première ébauche des *Frères Karamazov*; cette dernière œuvre, comme il l'écrivait lui-même au poète Apollon Maïkoff, était consacrée à « l'angoissant problème de l'existence de Dieu, question qui l'avait tourmenté toute sa vie ». C'est presque dans ces mêmes termes que s'exprime Kirilloff dans les *Démons* : « Dieu m'a tourmenté toute ma vie », dit-il, et il ajoute :

Dieu est nécessaire et, par conséquent, doit exister... Mais je sais qu'il n'existe pas et ne peut exister... Tu ne comprends donc pas qu'il est impossible de vivre avec ces deux idées.

Et dans cette espèce de confession *in extremis*, ce mécréant qui nie Dieu et ne peut s'en passer, qui vénère le Christ et voudrait ardemment croire en lui, exprime ses angoisses dans un émouvant tableau :

Écoute une grande idée : il y a eu un jour sur cette terre — au milieu de cette terre, trois croix qui étaient érigées. L'un des crucifiés avait une foi si ardente qu'il dit à l'autre : « Aujourd'hui, tu

seras en paradis avec moi. » La journée s'est terminée, tous les deux moururent et ils ne trouvèrent ni paradis ni immortalité. La prophétie ne s'était pas réalisée. Écoute bien : cet homme était ce qu'il y avait de plus haut sur toute la terre, la raison pour laquelle elle existait. Toute notre planète, avec ce qu'elle contient, n'est qu'une folie sans cet homme. Il n'y a jamais eu et il n'y aura jamais rien qui lui soit comparable et c'est là le miracle. Et si, pourtant, les lois de la nature ne l'ont pas épargné, même lui, leur propre miracle, si elles l'ont obligé de vivre au milieu du mensonge et de mourir pour le mensonge, alors toute notre planète n'est que mensonge et n'a pour base que le mensonge et l'ironie la plus stupide et les lois de la planète ne sont que mensonge et comédie diabolique. Et alors, pourquoi vivre ? Réponds-moi, si tu es un homme.

Les mêmes pensées sont exprimées avec moins de dramatisme et de passion, mais encore plus peut-être de tristesse désespérée, par un autre personnage de Dostoïevsky, Versiloff, un chercheur de la vérité lui aussi, dans *L'Adolescent*. C'est une sorte de vision fantastique des destinées futures de l'humanité, de ce moment décisif où la grande idée de Dieu, la foi en Dieu mourra — pour toujours, semble-t-il, dans les cœurs des hommes.

Je m'imagine, mon cher, dit-il avec un sourire pensif, que la lutte est déjà terminée. Après tant d'imprécations, de cris, de boue et de sifflets, la paix vient de se rétablir et les hommes sont restés seuls, comme ils le désiraient; la grande idée millénaire les a abandonnés, cette puissante source d'énergie, qui les avait nourrris, s'éloignait comme ce majestueux soleil dans le tableau de Claude Lorrain; mais c'était déjà le crépuscule du dernier jour de l'humanité. Et les hommes comprirent subitement qu'ils étaient restés tout à fait seuls comme de malheureux orphelins. Mon cher garçon, je n'ai jamais pu me représenter les hommes ingrats et stupides. Privés de leur soleil spirituel, ils se serreraient aussitôt les uns contre les autres, ils s'étreindraient avec amour, comprenant qu'ils n'ont plus personne d'autre à aimer. La grande idée de l'immortalité aura disparu et il faudrait la remplacer; et tout l'ancien amour pour Celui qui était lui-même l'Immortalité se concentrerait sur la nature, sur le monde, sur les hommes, sur chaque brin d'herbe. Ils s'éprendraient pour la terre et la vie d'un amour nouveau et fervent, dans la mesure où ils ressentiraient de plus en plus combien leur propre existence est passagère. Ils observeraient dans la nature des phénomènes et des mystères dont ils n'avaient pas eu idée auparavant, car ils la considéreraient avec d'autres yeux, avec le regard d'un amant sur son amante. A peine réveillés, ils s'empresseraient de s'embrasser et de s'aimer dans le sentiment que leurs jours sont comptés et que c'est la seule chose qui leur reste. Ils travailleraient les uns pour les autres, et chacun d'eux serait toujours prêt à distribuer toute sa fortune, en trouvant dans cette action même son bonheur et sa récompense. Chaque enfant ne verrait, dans tous les autres êtres humains, que des pères et

des mères. Qu'importe que demain soit mon dernier jour — penserait chacun en contemplant le soleil couchant, mais si je meurs, les autres resteront et, après eux, leurs enfants. Et cette pensée que l'humanité, frémissante d'amour, traversera les siècles, leur remplacerait l'idée de la vie éternelle. Oh ! oui, ils se dépêcheraient d'aimer pour étouffer la grande tristesse de leurs cœurs. Ils seraient fiers et audacieux pour eux-mêmes, mais deviendraient timides pour les autres; chacun d'eux tremblerait pour l'existence et le bonheur de son prochain; ils seraient tendres et caressants comme des enfants. En se rencontrant ils se regarderaient d'un regard lourd, d'un sens profond. On y pourrait lire la tristesse et l'amour.

*
* *

Une chose est claire pour Dostoïevsky : *l'homme ne peut pas vivre sans Dieu.* C'est la loi de son existence morale. Il meurt moralement, il étouffe moralement sans Dieu. C'est pour cela qu'il dit en parlant de lui-même :

Je suis un incorrigible idéaliste, je cherche les choses saintes, mon cœur en a soif. Je suis ainsi fait que je ne peux pas vivre sans elles. (Notice dans son *Carnet intime.*)

Mais c'est aussi la loi générale, quoique peut-être sentie d'une façon moins aiguë par les autres.

Toute la loi de l'existence humaine consiste en ce que l'homme puisse s'incliner devant l'Infiniment Grand. Si l'on prive les hommes de l'Infiniment Grand, ils ne pourront pas vivre et ils mourront dans le désespoir,

dit Stepan Trofimovitch sur son lit de mort (*Les Possédés*).

Vivre sans Dieu n'est qu'un tourment. Je dirai plus : il est impossible pour l'homme d'exister sans s'agenouiller, un homme pareil ne saurait vivre. Et s'il renie Dieu, il s'agenouillera devant une idole de bois ou d'or, ou imaginaire...,

dit le pèlerin Makar Ivanovitch dans *L'Adolescent.* Les paroles presque identiques proférées par des personnages différents montrent à quel point ces idées étaient chères à Dostoïevsky.

Et quand l'homme se détourne consciemment de Dieu, lui tourne constamment le dos, parce que Dieu le gêne — comme c'est le cas avec Nicolas Stavroguine —, cet homme se décompose moralement, meurt moralement de son vivant.

Mais il y a des athées qui cherchent peut-être Dieu même en le combattant, même en affirmant leur liberté jalouse, leur indé-

pendance vis-à-vis de lui. C'est le cas de Kirilloff, peut-être aussi celui d'Ivan Karamasov.

Si cette question ne peut être résolue par vous dans un sens positif, elle ne sera également jamais résolue dans un sens négatif. Vous connaissez bien vous-mêmes cette qualité de votre cœur, c'est même là toute sa souffrance,

dit à Ivan « le staretz » Zossima.

Mais remerciez le Créateur qui vous a donné un cœur d'élite, capable de souffrir de cette souffrance, de chercher la sagesse céleste, car notre vrai domicile est aux cieux.

Ne peut-on pas supposer que cette recherche ardente — jusqu'à la négation même — prépare peut-être une réponse inattendue et fécondante : la Rencontre avec la Réalité Suprême qui se révèle à l'âme assoiffée de la vérité ? Ceci est clairement exprimé dans les paroles que l'évêque Tikkon adresse à Stavroguine (*La Confession de Stavroguine*) :

Un athée convaincu se trouve sur l'avant-dernière marche qui le sépare de la foi complète (qu'il gravisse cette marche ou non, est une autre question), tandis que l'indifférent ne possède aucune foi.

Mais le fait que l'homme cherche naturellement Dieu, que c'est la loi de son existence, qu'il se tend naturellement vers Dieu, qu'il dépérit sans lui, cet argument « subjectif », est-il décisif ? L'homme ne peut pas vivre normalement sans Dieu; en découle-t-il que Dieu existe ? Il y a là un argument terrible — le plus terrible et le plus pesant — contre la foi en Dieu. Cet argument se dresse devant Dostoïevsky et est jeté dans la balance.

*
* *

Il y a encore un autre abîme qui se découvre à sa vue et qui peut bouleverser toutes les idées belles et convaincantes, toutes ces aspirations consolatrices. C'est l'abîme de la souffrance. C'est cela qui fascine constamment l'œil de Dostoïevsky, ce qui inspire leur cri de révolte à ses héros. Ici nous sommes en plein centre de l'œuvre de l'artiste génial, peintre des sentiments humains, mais aussi de l'œuvre du penseur et du chercheur du sens de la vie, penseur et chercheur osant se pencher sur ces profondeurs obscures à l'exemple de Job. Après Job et Bouddha, rarement on a entendu de pareils accents.

Le problème de la souffrance domine Dostoïevsky durant toute

sa vie; il nous introduit, en quelque sorte, dans le laboratoire secret de son âme. Les souffrances humaines, dans leur immensité, et parfois dans ce qu'elles comportent de réelle ou d'imaginaire injustice — surtout les souffrances des innocents, les souffrances des petits enfants, — voici ce qui constitue, comme on le sait, l'argument le plus fort de Dostoïevsky contre Dieu. Dotoïevsky notait, à ce sujet, dans son célèbre carnet (découvert après sa mort) :

Je n'ai pas trouvé dans l'Europe entière une puissance de négation de Dieu comparable à celle que j'ai mise dans les paroles d'Ivan dans mes *Frères Karamazov*.

Il s'agit du célèbre chapitre de « La révolte », l'une des cimes de l'œuvre de Dostoïevsky. Nous connaissons toute cette argumentation d'Ivan. Nous ne pouvons pas, nous n'*avons pas le droit moral* d'accepter la future harmonie du monde, la paix spirituelle, le pardon universel comme solution du problème de la souffrance. Cette solution nous coûterait trop cher; elle n'est pas dans nos moyens.

Je m'empresse, dès maintenant, de prendre position et de renoncer à toute cette harmonie universelle. Elle ne vaut pas une seule larme d'un enfant torturé qui criait à Dieu en se frappant la poitrine de ses petits poings. Ces larmes n'ont pas été rachetées et aucune harmonie n'est possible tant qu'elles ne le seront pas. Mais comment serait-il possible de les racheter? Est-ce par la vengeance? Mais à quoi servirait cette vengeance, à quoi bon l'enfer pour les bourreaux, puisque cet enfer n'effacera pas les souffrances des victimes? Et puis, comment concilier l'harmonie et l'enfer? J'ai soif de pardonner, d'embrasser et non pas de punir, je ne veux pas qu'on continue à souffrir. Et si les souffrances des enfants sont nécessaires pour payer la connaissance de la vérité, j'affirme d'avance que la vérité ne vaut pas ce prix. Et puis, enfin, je ne veux pas qu'une mère embrasse le bourreau de son enfant. Elle n'a pas le droit de lui pardonner. Si elle le veut, elle peut lui pardonner ses tourments de mère, mais les souffrances de son enfant déchiré par les chiens, non, elle n'ose les pardonner, quand même l'enfant le lui demanderait lui-même. Mais y a-t-il au monde un seul être qui ait droit de pardonner? Et si ce droit n'existe pas, où est l'harmonie? Quant à moi, je refuse cette harmonie au nom de mon amour pour l'humanité; je préfère rester avec ses souffrances non rachetées et mon indignation toujours aussi vive, *serait-ce même dans mon tort*[1]. On nous demande un prix trop élevé de cette harmonie; l'entrée en est trop chère pour notre bourse. Et c'est pourquoi je m'empresse de retourner mon billet d'entrée. Je dois le faire sans retard, parce que je suis un honnête

1. Souligné par Dostoïevsky.

homme. Ce n'est pas Dieu que je nie, Aliocha, je ne fais que lui retourner respectueusement mon billet.

Et plus loin :

Eh bien ! réponds-moi toi-même : imagine-toi que tu construis l'édifice de l'humanité qui doit donner aux hommes la paix et le bonheur, mais pour mener l'ouvrage à la fin, il est absolument indispensable de mettre à mort un de ces petits êtres, par exemple, l'enfant qui se frappait la poitrine en appelant à Dieu, et de construire ton édifice sur ses larmes. Consentirais-tu à en être l'architecte à ces conditions, réponds, mais la vérité !

— Non, je n'y consentirai pas, répondit Aliocha.

Tout ceci dépasse les limites de la littérature, ainsi que de la pensée purement théorique. Dans l'Europe entière, Dostoïevsky n'avait pas trouvé une pareille force de négation, et sa pensée est sortie de l'expérience humaine, d'une expérience quotidiennement renouvelée. C'est justement notre sentiment moral qui élève sa voix et pose ces troublantes questions. C'est ici le centre et le point tournant de toute la philosophie de Dostoïevsky. Pourquoi, au nom de quoi cette souffrance ? Peut-on expliquer, justifier ou corriger son scandale par des théories sur l'harmonie future, est-il juste que des innocents, des enfants souffrent cruellement avec les coupables, *pouvons-nous moralement l'accepter* ? De la réponse à cette question dépend la possibilité de reconnaître Dieu et d'accepter le monde créé par Lui, c'est-à-dire d'accepter la vie. L'idée d'un Dieu juste, tout-puissant, régnant sur un monde et transcendant au monde, qui nous impose notre sort, nos joies, nos épreuves et nos punitions, — cette idée *ne suffit pas*. Où est donc la solution ? Ivan Karamasov paraît donc avoir raison. Ce Dieu impassible et éloigné ne saurait être accepté par notre sentiment moral. Aliocha aussi semble être d'accord; il n'accepte pas l'harmonie future achetée par une capitulation morale. Mais *si Dieu est descendu lui-même* dans l'abîme de notre délaissement et de notre souffrance parmi nous *et a pris sur lui nos souffrances*, s'il est devenu notre compagnon de souffrance, la souffrance devient donc le lieu de la rencontre avec lui, le lieu de sa présence, de sa proximité immédiate, alors... la souffrance est transfigurée, et Dieu est justifié dans son œuvre.

Frère ! s'écria Aliocha, et ses yeux étincelèrent, tu as demandé tout à l'heure s'il existe dans le monde un être qui ait le droit de pardonner et qui puisse le faire ? Mais cet Être existe, et il peut pardonner à tous et *pour tout*, car lui-même il a versé son sang innocent pour tous et pour tout. Tu l'as oublié, Ivan, et pourtant c'est sur lui

que l'édifice sera construit et c'est à lui qu'on criera : « Tu as raison, Seigneur, car tes voies nous sont révélées. »

L'abîme de la souffrance ne peut être comblé que par l'abîme infini de la compassion et du sacrifice divins, de cet amour qui s'est livré volontairement jusqu'à la mort même. Et c'est pourquoi la seule réponse au problème angoissant de la souffrance, c'est pour Dostoïevsky la croix de l'Homme-Dieu.

*
* *

Mais revenons à la dispute des deux frères. L'argumentation monte en crescendo, s'intensifie, il y a le dernier argument, le dernier atout, le plus fort qu'Ivan jette sur le tapis, le dernier chaînon de son argumentation. Il s'attendait à la réponse d'Aliocha, à cette invocation de l'image de l'Homme-Dieu qui s'est offert pour nous, il aime lui-même cette image, avec vénération, mais il n'y croit plus. Sa réponse revêt la forme d'un poème en prose écrit quand il était encore jeune étudiant — c'est la célèbre *Légende du Grand Inquisiteur*, un des sommets les plus éminents de l'œuvre littéraire de Dostoïevsky et de sa pensée religieuse. Le Grand Inquisiteur connaît bien l'image lumineuse de l'Homme-Dieu, il s'était voué à suivre ses pas, à devenir son disciple et puis il se reprend, il ne le suit plus, c'est de propos délibéré qu'il refait, qu'il « corrige » son œuvre. Les invectives passionnées du Grand Inquisiteur, pleines d'un élan fougueux et d'une sauvage éloquence, font une étrange impression : elles sont tellement contre la vérité historique, tellement peu au point — le Christ se serait adressé seulement à ceux qui étaient forts spirituellement, à des âmes héroïques. Au contraire, c'est aux faibles, aux pécheurs qu'il s'est surtout adressé, mais il a su donner la force aux faibles, les régénérer. La portée de toute cette argumentation passionnée et fougueuse, ou, comme Aliocha le dit à Ivan, « le secret de ton Grand Inquisiteur est qu'il ne croit pas en Dieu ». C'est ici qu'est la clé de l'énigme. Il aime peut-être l'image du Christ, il reconnaît sa beauté morale, mais il... ne croit pas en Dieu.

C'est le point culminant de la négation dans l'œuvre de Dostoïevsky : la négation de la personne et de l'œuvre du Christ. C'est un pas de plus en comparaison avec le chapitre de la « Révolte », c'est une réponse aux paroles d'Aliocha sur « l'Être Suprême qui, par amour pour les hommes, a sacrifié lui-même son sang innocent ». A ceci l'Inquisiteur oppose le doute, il doute du Christ et de son œuvre. Et quel argument peut-on

opposer à ce sentiment de l'Inquisiteur Ivan (puisque c'est bien Ivan qui se projette lui-même et son incroyance dans l'image fantastique de son Inquisiteur) ?

Il n'y a pas d'argument pour y répondre d'après Dostoïevsky. Il n'y a pas de preuves définitives de l'existence de Dieu — le problème est serré ici de près — excepté *une seule preuve* : la seule preuve qui vaille, c'est *lui-même*, c'est sa présence qui se découvre à nous, la présence du Dieu qui a la puissance de pardonner. Cette réponse est donnée à la fin du poème par la bouche du même Ivan. Mais c'est Dostoïevsky qui parle lui-même ici, car Ivan — poète, auteur du poème — ne se rend pas compte de toute la portée de sa conclusion. *C'est la rencontre mystique avec le Dieu vivant et miséricordieux.*

Je voulais terminer ainsi mon poème : l'Inquisiteur s'est tu, il attend quelques instants la réponse du prisonnier. Son silence lui pèse. Il voyait que le prisonnier l'écoutait tout le temps avec attention, le fixant de son doux regard et ne désirant visiblement rien lui répondre. L'Inquisiteur voudrait l'entendre prononcer ne fût-ce qu'une parole, même la plus dure et la plus amère. Mais voilà que le prisonnier s'approche du vieillard et le baise sur ses lèvres desséchées et exsangues. Voici sa seule réponse. Le vieillard tressaille, sa bouche se crispe, il va vers la porte, l'ouvre et dit : « Va, et ne reviens plus, ne reviens jamais, jamais... » Et il le laisse sortir dans la nuit de la ville. Le prisonnier s'en va.

Oui, c'est la seule réponse, la seule preuve, mais non pas de ce que voulait démontrer Ivan, mais de ce qui brûlait dans le cœur de Dostoïevsky et d'Aliocha. Ainsi, seule la présence indicible, la rencontre avec lui, peut être la preuve capable de vaincre le doute et d'apaiser l'âme. Par une conclusion semblable, se termine cet autre « poème », traitant le même sujet de l'athéisme, mais d'un caractère moins fougueux et passionné, plein par contre d'une résignation douce et triste, l'image fantastique des destinées futures de l'humanité qui se présente à l'imagination de Versilov. Après cet élan de tendresse dont les hommes qui ont perdu la « grande idée de Dieu », se sont sentis saisis les uns envers les autres, voici — c'est le même procédé que dans les *Frères Karamasov* — une réponse et une rencontre inattendues. Et cette solution, c'est un Versilov qui la propose, un « philosophe déiste », comme il s'intitule lui-même, un homme qui cherche Dieu, mais qui ne l'a pas encore trouvé.

Il est curieux, dit-il, que j'ai toujours terminé mon tableau par une apparition comme celle du *Christ sur la Baltique* de Heine. Je n'ai pas pu me passer de lui, je n'ai pas pu m'imaginer qu'il n'apparaisse pas, enfin, parmi ces hommes délaissés. Il vient vers eux, leur

tend ses bras et dit : « Comment avez-vous pu l'oublier ? » Et aussitôt, c'est comme une taie qui leur tombe des yeux et retentit alors l'hymne triomphal de la dernière résurrection (*L'Adolescent*).

Car c'est bien lui qui nous cherche et nous trouve le premier. Cette idée d'une rencontre avec un Dieu miséricordieux qui nous cherche pour nous sauver jusqu'au plus profond de notre chute et de notre désespoir, — cette idée est intimement liée à l'expérience personnelle de Dostoïevsky et la conception qu'il a du péché chez l'homme, de sa rédemption et, en même temps, des destinées spirituelles de ce peuple russe qu'il aimait d'un amour si ardent.

*
* *

Pour Dostoïevsky, cette rencontre se produisit dans la personne du Christ. Et ce n'est qu'ici qu'elle se produisit pour lui. Car le centre de toute la foi de Dostoïevsky est le Christ, le centre de toute sa vie religieuse est le Christ. Il parle de lui avec un amour jaloux, avec passion, avec élan. A travers toute son œuvre et à travers sa vie, au milieu de ses doutes, l'image du Christ est restée toujours la suprême valeur pour lui, l'objet de son amour fidèle, l'objet de son adoration. Même quand il semble nier, douter, c'est l'image du Christ qui s'impose. Caractéristique sous ce rapport est la lettre qu'il a écrite à la femme du Décembriste Fonvisine au moment où Dostoïevsky quittait sa prison :

... Je vous dirai que dans ces instants on a soif de croire, comme « l'herbe desséchée » a soif d'eau. Et on trouve la foi, parce que c'est justement dans le malheur que la vérité se manifeste le plus clairement. Je suis un enfant du siècle, un enfant de l'incroyance et du doute, je le suis jusqu'à ce jour et je le serai — je le sais — jusqu'au tombeau. De quelles souffrances terribles n'ai-je pas payé cette soif de foi qui est d'autant plus forte dans mon âme que se multiplient les arguments contraires. Et pourtant, Dieu m'envoie des instants où je me sens absolument calme... C'est dans ces instants que je me suis composé un *credo*, dans lequel tout est clair et saint pour moi. Il est très simple, ce *credo*. Le voici : croire qu'il n'y a rien de plus beau, de plus profond, de plus attachant, de plus sage, de plus viril et de plus parfait que le Christ. Et non seulement qu'il n'y a rien, mais avec un amour passionné j'ajoute : qu'il ne peut rien y avoir. Et ce n'est pas tout : si quelqu'un me démontrait que le Christ est hors de la vérité et, qu'en effet, la vérité n'est pas dans le Christ, je préférerais plutôt rester avec le Christ qu'avec la vérité.

Vers la fin de ses jours, Dostoïevsky reprend le même thème et inscrit dans son carnet :

Tendre sa joue, aimer son prochain plus que soi-même — non parce que c'est utile, mais parce que cela me plaît passionnément, à outrance, que cela éveille en moi un sentiment brûlant. Le Christ s'est trompé — cela est prouvé. Mais ce sentiment brûlant me souffle : je préfère rester dans l'erreur avec le Christ que dans la vérité avec vous.

Cela sonne comme de l'agnosticisme, cette confession est couchée dans des expressions d'un caractère non dogmatique, des expressions paradoxales, empreintes de doutes et d'angoisses. Mais il ne faut pas s'y méprendre : c'est bien une confession de foi et même d'une foi ardente, quoique non pleinement consciente d'elle-même, à travers tous ces doutes et malgré tous ces doutes et angoisses spirituels. Et cela lui donne cet accent si paradoxal, si passionné :

Vous pouvez rester là avec *votre* vérité, — j'ai choisi de propos délibéré la meilleure part qui est plus que toutes *vos* vérités ! Celui qui est la source de ma vie !

C'est presque l'accent de saint Paul (si on ôte à ces mots de Dostoïevsky leur empreinte extérieure d'agnosticisme) : « Et nous, nous prêchons le Christ crucifié qui est un scandale aux Juifs et une folie pour les Hellènes, mais pour ceux qui ont été appelés, Juifs et Hellènes, — Christ, la Force de Dieu et la Sagesse de Dieu » (I Cor., I, 23-24).

C'est caractéristique pour Dostoïevsky et pour nombre de ses héros — même incroyants — comme la personne du Christ les attire, les fascine. Son amour ardent et passionné pour le Christ se manifeste à chaque pas.

Il n'y a dans le monde qu'une personne d'une beauté morale parfaite, c'est le Christ. L'apparition dans l'histoire de ce personnage d'une beauté morale infinie est certainement un miracle infini,

écrit-il (le 13 janvier 1868) à sa nièce, Mme Ivanoff-Khmyroff, dans la correspondance avec laquelle il épanche souvent ses sentiments et ses convictions les plus intimes.

On comprend ainsi l'amertume avec laquelle Dostoïevsky évoquait cette scène, où le critique Biélinsky, pour lui faire pièce, avait parlé du Christ devant lui en termes insultants. Dostoïevsky ne le lui pardonna jamais. La personne vivante, concrète du Christ est le « saint des saints » de toute la vie intérieure de Dos-

toïevsky, l'objet de contemplation fervente et continuelle au milieu des orages du doute et de l'incroyance; plus même : c'est la source intérieure qui alimente son œuvre créatrice.

Et Dostoïevsky est de plus en plus pris par cette foi qu'il exprime avec une force toujours croissante, et son âme passionnée, inquiète, souvent si intolérante, parfois coléreuse jusqu'à l'injustice, son âme mûrie s'illumine spirituellement de plus en plus vers la fin de sa vie. Cette foi de Dostoïevsky est exprimée avec le plus de force peut-être dans ces conversations des personnages des *Possédés* qui ont été publiées sous le titre : *Matériaux pour les Possédés* (les *Démons*). C'est un document idéologique particulièrement important pour les conceptions religieuses de Dostoïevsky. Le point culminant se trouve dans les paroles du « prince » (Stavroguine) :

La question se pose ainsi : peut-on croire et être en même temps un homme civilisé, c'est-à-dire un Européen ? Sous « croire », j'entends : croire fermement à la divinité du Fils de Dieu, Jésus-Christ. Car toute la foi ne consiste qu'en ceci... Nous deux, Chatov, nous le savons que Christ, simple homme, n'est pas le Sauveur ni la source de la vie, que la science ne pourra jamais donner pleine satisfaction à l'idéal auquel l'homme aspire, et que la paix pour l'homme, la source de vie et la délivrance du désespoir pour l'humanité, la *conditio sine qua non* de l'existence du monde ne consiste que dans ces mots : « *Le Verbe s'est fait chair, et dans la foi en ces mots*[2]. »

A une mère, il écrit en 1873 :

Votre enfant vient d'avoir huit ans; faites-lui connaître l'Évangile... Vous ne trouverez rien de plus beau que le Sauveur, croyez-moi.

A une autre de ses correspondantes, torturée elle aussi par le doute, il donne le conseil suivant :

Croyez en Christ et en ses enseignements. Et si vous croyez en lui, donnez-vous à lui entièrement. Les tourments de vos doutes en seront apaisés et vous trouverez là une solution intérieure.

***

Il y a un autre abîme qui s'ouvre à chaque instant devant les yeux de Dostoïevsky : l'abîme de la déchéance morale de l'homme, de notre perversion, des replis tortueux et cachés de l'âme pleins

2. Souligné par Dostoïevsky.

de découvertes inattendues, d'immondices et d'horreurs. Il excelle dans cette peinture des perversités, des plaies puantes et saignantes, des ordures et des maladies de l'âme humaine. Or un des thèmes principaux de l'œuvre de Dostoïevsky est la *rencontre de la grâce avec le pécheur* : l'abîme de notre péché qui est soudainement comblé par la condescendance sans bornes du Dieu miséricordieux. De celui qui est descendu pour combler le précipice de notre souffrance et de notre délaissement et de notre péché. C'est le thème chrétien par excellence, c'est le thème — je le répète — par excellence de Dostoïevsky. Et ici il n'est pas seulement profondément chrétien, mais profondément national aussi. Car l'aspect sous lequel la révélation chrétienne a surtout impressionné et frappé l'âme souvent si inquiète et malade du peuple russe : c'est la rencontre du Dieu condescendant et pardonnant avec le pécheur. Je me permets de citer quelques mots que j'ai écrits là-dessus dans un livre dédié à la *Piété russe*[3] :

L'une des principales manifestations de l'élément religieux — on peut même dire, sa manifestation centrale — et l'une de ces forces créatrices, qui ont joué et jouent encore un rôle important et même décisif dans la vie intérieure du peuple russe, est un état d'âme qui est désigné en russe par le mot « oumilénié », qu'il est difficile de traduire ou peut-être au mieux par : « attendrissement religieux » ou « force de l'attendrissement ». C'est la venue soudaine d'un élan inattendu qui s'empare de l'homme, un sentiment de tendresse inexplicable qui saisit le cœur le plus dur, la recherche angoissée de la pureté et de la paix spirituelle et l'admiration pour la pureté et pour la paix quand elles se présentent devant le regard, le saisissement de l'amour et du pardon, les larmes de pénitence et de joie et le don de soi fait dans la joie. Le peuple russe, pendant toute la durée de son histoire millénaire, au milieu de tous ses défauts, ses souffrances, ses péchés, ses faiblesses et même ses vices, a toujours hautement honoré cette force d'attendrissement. Il l'appréciait, souvent il la cherchait, et alors elle descendait parfois en lui, pacifiant, réconfortant et guérissant son âme. C'est pourquoi dans les services de l'Église orthodoxe certaines prières, certains chants, particulièrement « attendrissants », étaient si aimés par le peuple et agissaient si fort sur lui, lorsqu'il se prosternait dans l'église. « Seigneur des Forces, sois avec nous, car nous n'avons pas d'autre protecteur que toi dans nos douleurs... » « Force invincible et mystérieuse et divine de la sainte et vivifiante Croix, ne nous abandonne pas, pécheurs ! » « Ouvre-moi les portes de la pénitence, ô Donateur de la vie... », tous ces chants du grand

3. Paru en automne 1947 aux « Presses Universitaires de Belgique ».

carême, si émouvants pour l'âme, ou ce cantique adressé à la Mère de Dieu : « Nous n'avons ni autre aide, ni autre espoir... », et tant d'autres encore.

Ce qui caractérise cet « attendrissement », c'est qu'il est souvent aussi un acte de contrition. L'abîme de mon indignité, de ma faiblesse, de mes vices se découvre en même temps que l'abîme de la miséricorde divine qui m'a déjà pardonné. C'est justement ce contraste qui est ressenti comme attendrissant. Si nous voulons nous exprimer dans un langage théologique, nous devons désigner ce sentiment comme la *rencontre du cœur avec la grâce divine, le point d'interaction du cœur et de la grâce*, comme la réponse que nous donnons à l'action de la grâce sur notre cœur malade et assoiffé de guérison. Oui, c'est justement une réponse, car aux yeux de la conscience religieuse, la grâce prend l'initiative; c'est elle qui commence. L'attendrissement c'est justement que ce soit elle, c'est-à-dire Dieu qui commence, et non pas nous; que ce soit lui qui se penche vers nous, que ce soit lui qui condescend à nous, nous reçoit dans ses bras, comme le père reçoit son fils prodigue, aussi indigne que nous le sachions. La douceur attendrissante du pardon qui nous vient d'en haut, l'émouvant du repentir — voici l'un des thèmes principaux de la vie chrétienne en général et qui se manifeste aussi — souvent avec une force toute particulière, chez le peuple russe. Ce peuple s'est souvent senti pécheur et, lorsqu'il était vraiment religieux, il ressentait, avec un saisissement profond et humble, la grandeur émouvante de la grâce divine apportant le pardon et le renouvellement. C'est justement le fait d'avoir éprouvé lui-même et d'avoir su représenter ce sentiment qui élève le morbide et exalté Dostoïevsky au rang d'un véritable révélateur de l'âme du peuple et — bien plus — de l'âme humaine en contact avec le divin. En ceci il est national dans le sens le plus profond de ce mot, comme il l'entendait lui-même, non que l'image qu'il donne du peuple soit d'une précision ethnographique et d'un éclat particulier, mais parce qu'il nous découvre la source qui, d'après les convictions de ce peuple, alimente sa vie spirituelle. Le tournant qui transforme la vie intérieure de l'homme, soudain et pourtant longuement préparé, — aux yeux de la conscience religieuse, l'action de la grâce divine sur le cœur humain — voici l'un des grands thèmes de Dostoïevsky, thème auquel il revient souvent.

Rappelons-nous le récit du duel de ce jeune officier qui devait devenir le « staretz » Zossima, et de sa conversion. Des vagues d'une douceur merveilleuse submergent son âme après sa victoire décisive sur lui-même, sur son ancien « moi ».

Le souffle m'a presque manqué de joie et mon cœur a ressenti un bonheur que je n'avais jamais éprouvé dans toute ma vie.

Les flots de la grâce atteignent également l'âme endurcie de Raskolnikoff, mais seulement après un an et demi de travaux forcés. Son cœur s'est subitement attendri à la chaleur de l'amour dévoué de Sonia qui l'a suivi en Sibérie.

Comment cela était-il arrivé, il ne le savait pas lui-même, mais subitement une force le saisit et jeta à ses pieds... Il embrassait ses genoux en pleurant... L'amour les avait ressuscités, le cœur de l'une contenait d'éternelles sources de vie pour le cœur de l'autre. Il avait véritablement ressuscité et il le ressentait profondément dans tout son être qui semblait renaître pour une autre vie.

Dans le célèbre chapitre *Cana de Galilée*, l'un des plus hauts sommets de son œuvre, Dostoïevsky nous dépeint l'élan d'enthousiasme religieux, de mystique ineffable qui saisit l'âme d'Aliocha :

C'était comme si les fils de tous les innombrables mondes créés par Dieu s'étaient subitement réunis dans son âme, et elle frémissait tout entière au contact d'autres mondes.

A travers le prisme de sa manière individuelle d'artiste et de psychologue, car il ne peut être autrement, Dostoïevsky décrit des *réalités spirituelles*, les expériences véritables d'une âme isolée, ainsi que d'une âme collective populaire — car ces expériences ont aussi un caractère typique — au contact « d'autres mondes ».

Le thème du pécheur et de sa conversion, de cet ébranlement spirituel salutaire, est celui que Dostoïevsky a profondément senti comme thème personnel et national. On pourrait le qualifier de peintre du péché et de la grâce, de la puissance du péché et de la dépravation morale, mais également du triomphe de la grâce sur le péché. Ce thème est d'une importance capitale pour l'âme populaire. Dostoïevsky a compris qu'il touche ici aux bases mêmes de l'existence spirituelle du peuple.

Ici les deux thèmes si chers à Dostoïevsky, le thème chrétien et le thème national, coïncident. Rappelons-nous la vision presque eschatologique de la conversion de la Russie qui est identifiée avec l'homme possédé par la légion des démons et guéri par Jésus, à la fin de ses *Démons* (*Possédés*).

Les abîmes s'ouvraient devant les yeux de Dostoïevsky, ils sont comblés par un *abîme encore plus grand : la condescendance sans bornes de Dieu*, dans la personne du Christ.

NICOLAS ARSÉNIEV.

INTUITION RELIGIEUSE ET SAGACITE POLITIQUE

Il existe un lien, trop oublié, entre « la profondeur religieuse et la sagacité politique ». A en étudier les divers aspects Reinhold Niebuhr, connu aux États-Unis comme « libéral » et comme théologien protestant, a consacré différents essais réunis dans *Réflexions sur la Fin d'une Époque* (*Reflections on the End of an Era*) et *Christianisme et Politique de Puissance* (*Christianity and Power Politics*). La sagacité politique consiste à ne pas se faire d'illusions sur la capacité des hommes à dominer leur égoïsme et surtout leur égoïsme collectif. Or cette illusion caractérise la culture moderne qui l'a héritée du libéralisme, aussi superficiel qu'optimiste et optimiste parce que superficiel. Le libéralisme, qui a cru avec Rousseau à la bonté naturelle de l'homme, avec Adam Smith à l'innocuité de l'égoïsme, avec les utilitaristes à la vertu de l'égoïsme éclairé, s'imagine que la raison peut dépouiller l'égoïsme de sa force anti-sociale. Il ne voit pas que la raison, surtout la raison politique, justifie les instincts bien plus souvent qu'elle ne les freine. Incapables de profiter des leçons de l'histoire, le libéralisme et la culture moderne s'obstinent à attribuer à l'ignorance désintéressée ce qui est le fait de l'intelligence intéressée; aussi maintiennent-ils une foi sans bornes dans l'éducation comme panacée et les drames historiques ne leur apparaissent que des accidents — économiques, sociaux — dont il suffirait de supprimer les conditions contingentes. Au libéralisme, Reinhold Niebuhr reproche encore de croire que l'idéal moral est applicable tel quel au domaine politique, de méconnaître, ce faisant, que le monde de la politique est un « monde de péché ». Devant une expression aussi radicale, n'oublions pas la réputation de « progressiste » de l'auteur.

L'histoire de l'humanité — tyrannies et guerres — atteste la corruption; elle nous montre aussi qu'il n'est pas de chemin simple et tout humain pour en sortir. L'âge d'or, jusque dans le communisme, est toujours rejeté avant ou après la fin des temps. Réciproquement, il serait naïf de se contenter de croire que si

tout le monde était « bon chrétien », tout irait bien. Le christianisme juge en effet de notre vie selon deux termes, dont le second est fréquemment oublié par un idéalisme chrétien et par un protestantisme plus moral que religieux : d'une part selon la loi d'amour, absolu et norme finale de notre conduite, d'autre part selon le fait du péché, facteur permanent de l'histoire.

Ce fait du péché, « il y a une loi dans mes membres qui se rebelle contre la loi qui est dans mon esprit », est au centre de l'interprétation par Niebuhr de la vie politique. Dans la nature, les animaux sont mus par la volonté de vivre, volonté qui les pousse à s'entre-dévorer, mais dans les seules limites de leur instinct. Chez l'homme, elle se mue en volonté de puissance, dans la mesure même où la raison transforme la nature. C'est dire que l'homme ne poursuit pas uniquement les fins égoïstes et par là limitées de l'instinct; il veut assurer non seulement sa survie, mais sa sécurité et son prestige, sa position perpétuellement menacée parmi ses semblables. La raison nous révèle notre finitude, notre insécurité; elle crée cette anxiété qu'éprouve chaque homme vis-à-vis de sa propre existence. Cette anxiété accompagne inévitablement l'exercice de la liberté; elle est à la racine, nous allons le voir, du péché concomitant à toute activité humaine. Elle ne saurait être apaisée que par une confiance dans la Providence et la grâce que nous rencontrons chez certains individus dont l'égoïsme connaît un frein, mais ce frein fait défaut dans les collectivités. Un thème cher à Reinhold Niebuhr, thème justifié par l'expérience, c'est que la vie collective est, beaucoup plus que la vie individuelle, soumise à l'anarchie des instincts et à l'inertie de l'égoïsme. Dans les collectivités, la volonté de puissance est inévitable; tel ou tel individu n'en sera nullement animé, mais lorsque son gouvernement lui dira que l'existence de sa patrie est mise en péril par d'autres nations ou qu'il lui faut conquérir son espace vital ou que sa classe est la seule sacrifiée, etc., il se laissera aisément convaincre et deviendra l'instrument de la volonté de puissance d'un groupe de dirigeants. Notre finitude n'est pas par elle-même péché, mais elle se transforme en péché du fait que l'individu ou le groupe prétendent attribuer une valeur absolue à leurs valeurs limitées. L'idée de péché originel exprime cette corruption inséparable de nos activités. « Le péché dans l'histoire, ce n'est pas la finitude et la particularité. Le péché, c'est le faux éternel et le faux universel. L'homme n'est pas un pécheur parce qu'il est un être fini, mais parce qu'il refuse d'admettre qu'il l'est. » Pensons à la glorification de la race par les nazis ou à l'histoire de toutes les oligarchies. La constitution d'oligarchies est fatale parce que le pouvoir est par lui-même corrupteur. Lorsqu'une classe ou

une nation s'empare du pouvoir elle veut le garder et, du pouvoir, elle passe à l'abus du pouvoir. C'est pourquoi aucune société ne peut garantir de manière définitive la justice ou la paix.

Une société ne peut pas garantir définitivement la justice parce que ses fonctions sont exercées par des individus ou des groupes qui ne représentent qu'une partie du tout et demeurent par là incapables de comprendre les besoins de ce tout. Pas davantage elle ne peut garantir indéfiniment la paix; il est bien connu qu'un groupe s'accroche d'autant plus férocement à ses privilèges qu'il survit plus longtemps à son rôle historique. En face d'une oligarchie incapable de réviser sa justice imparfaite, les victimes de l'injustice se font un jour ou l'autre justice à elles-mêmes; c'est l'histoire de toutes les révolutions. Il est donc impossible d'établir une harmonie sociale idéale à l'intérieur des nations, comme le prétend le communisme, ou entre nations; le monde de la politique reste un « monde de péché » non pas à cause de l'imperfection d'un système donné, mais parce qu'il n'y a pas de frein moral ou social parfait pour l'instinct égoïste, en particulier pour l'égoïsme collectif des groupes sociaux. Sur le plan proprement politique, Reinhold Niebuhr en conclut que la démocratie est une « nécessité constante de la politique », d'une part parce qu'elle est par définition un système de contrôle du pouvoir, d'autre part parce qu'elle a mis au point pour arbitrer les conflits sociaux des techniques de non-violence.

Considérant maintenant du point de vue religieux ce lien de l'intuition religieuse et de la sagacité, pouvons-nous dire que la foi n'apporte qu'une contribution toute négative à la réflexion politique, qu'elle nous enseigne seulement la permanence du péché et en détruisant l'espoir d'un monde temporel parfait nous prédispose à l'indifférence et à l'impuissance ? Selon Niebuhr, une religion bien entendue est au contraire « un optimisme ultime qui a fait ressortir tous les faits qui conduisent au pessimisme ». Niebuhr insiste sur les déviations possibles du christianisme : le chrétien convaincu de la permanence du péché peut faire preuve de défaitisme social et se tourner vers un perfectionnisme individuel. L'attitude de Luther devant la révolte des paysans allemands, c'est la tentation d'un christianisme pessimiste ou d'un christianisme qui n'insisterait que sur la transcendance. Par opposition, Niebuhr rappelle vigoureusement l'équilibre à maintenir entre la transcendance et d'autre part la réalité des différents niveaux de justice atteints dans le temporel.

En face de la culture moderne partagée entre un optimisme naturaliste naïf — celui du libéralisme bien passé de mode d'ailleurs dans l'Europe contemporaine — et un pessimisme existen-

tialiste, Niebuhr montre comment se complètent les deux exigences du christianisme : la loi d'amour et la loi de justice ou équilibre des forces. Niebuhr affirme — contre différentes déviations du protestantisme — que la loi d'amour proclamée par l'Évangile : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même », est un absolu qui ne souffre aucune interprétation amoindrissant la force de son exigence. C'est l'expression d'une religion transcendante en même temps que l'idéal moral le plus élevé; cet idéal témoigne que l'homme souffre constamment des frustrations que lui impose la vie sociale et qu'il tend vers un but spirituel dépassant le monde de la nature. Par contre, l'obéissance aux commandements absolus de la loi d'amour est impossible à l'homme livré à ses seules forces; le christianisme nous avertit de la permanence de l'égoïsme, de l'anarchie des instincts. Cette contradiction soulève le problème qui se pose à chaque moment : comment assurer une harmonie tolérable puisque l'orgueil et l'égoïsme humain empêchent la réalisation, à l'échelle de la société, de la loi d'amour ? L'équilibre des forces apparaît alors inférieur à l'harmonie de l'amour, mais condition fondamentale de la justice. La loi de justice est interprétée par Niebuhr comme une forme négative de la loi de charité. Elle exige non pas que nous affirmions les droits d'autrui, mais que nos intérêts égoïstes soient limités de telle sorte qu'ils n'empiètent pas sur ceux d'autrui. L'équilibre des forces réalisé par la justice est donc toujours précaire puisque ce n'est qu'un équilibre de tensions et que cet équilibre peut dégénérer en conflit. Réciproquement le pouvoir qui équilibre ces tensions risque, de son côté, de se dégrader en tyrannie. La loi d'amour reste alors un principe de critique d'après lequel juger toutes les formes de communautés, c'est-à-dire les éléments de coercition et de conflit qu'elles comportent nécessairement.

Le christianisme est maître de réalisme en ce sens qu'il nous détourne également d'une spiritualité étrangère à la vie du siècle et d'une piété conventionnelle qui sanctifie les formes politiques établies sans se préoccuper de l'injustice qu'elles impliquent. Son souci de transcendance, bien loin de lui faire oublier qu'il y a du plus et du moins dans la justice des hommes, lui sert de norme au nom de laquelle juger de cette justice; c'est pourquoi Niebuhr, tout en affirmant que « le mal grandit en même temps que le bien », maintient qu'il peut y avoir progrès dans l'histoire; la dignité humaine, par exemple, est mieux garantie dans les démocraties par le jeu des lois sociales que du temps de l'esclavage.

En un second sens, l'intuition religieuse est un garant de sagacité politique : elle doit nous convaincre que les conflits sont tou-

jours des conflits entre pécheurs et non des conflits entre des justes et des pécheurs. Ce n'est certes pas nier toute distinction de valeur entre les régimes politiques; mais c'est mettre en garde les individus et les groupes contre l'illusion orgueilleuse que leurs objectifs sociaux sont absolument purs d'égoïsme, c'est tempérer par une humilité toujours nécessaire l'esprit de vengeance qu'engendre la conviction d'être exempt de tout reproche. L'intuition religieuse doit nous faire déceler la composante d'égoïsme et de volonté de puissance qui entre dans toute entreprise humaine et les périls de tyrannie ou d'anarchie que l'on peut discerner dans toute réalisation sociale. Elle nous libère ainsi du seul choix que nous laisse le moralisme laïque : l'affirmation de notre propre justice ou l'inaction.

Enfin, grâce à sa foi, le chrétien redevient libre d'agir dans l'histoire. Il connaît toute l'étendue de la contradiction à laquelle il est soumis : idéal et obligation de la loi d'amour, fait de son égoïsme. « La bonne nouvelle de l'Évangile, c'est qu'il y a des ressources de miséricorde divine capables de surmonter une contradiction dans nos propres âmes que nous ne pouvons pas surmonter nous-mêmes. » Le chrétien peut chercher à incarner son idéal dans les valeurs de civilisation les plus hautes qu'il connaisse sans oublier, parce que chrétien, l'ambiguïté de ses actions même les meilleures.

Pour Reinhold Niebuhr, la culture libérale moderne manque à la fois de profondeur religieuse et de sagacité politique parce qu'elle méconnaît les deux forces qui écartèlent l'histoire de l'humanité : l'aspiration éthique d'une part, la volonté de puissance, l'impérialisme propre à toute vie d'autre part. « Une religion véritable ne se développe que là où l'aspiration éthique est mise en contraste frappant avec les forces de la nature dans l'homme... Une politique satisfaisante n'est possible que si l'on s'essaie à la tâche de réaliser une harmonie dans les relations sociales en comprenant clairement l'inertie obstinée à laquelle se heurte, dans l'égoïsme des individus et des groupes, tout objectif social. » Seule la foi religieuse nous révèle ces deux composantes de l'histoire et nous enseigne ainsi et la volonté d'agir et la méfiance à l'égard de nos réalisations.

Georgette Bérault.

LIVRES

Yves de Montcheuil, *Mélanges théologiques*. Coll. « Théologie », n° 9; Aubier, 1946, 365 pages.

On sait la grande perte éprouvée par le monde des théologiens lors de la mort glorieuse, devant Dieu et devant les hommes, du P. de Montcheuil. Le P. Chenu s'en faisait naguère l'écho ici même (*La Vie Intellectuelle*, février 1945). La mémoire du P. de Montcheuil demeure très vivante dans les milieux catholiques de France. C'est en hommage de piété fraternelle à cette mémoire que la collection « Théologie », des Pères Jésuites de Fourvières, publie un volume de *Mélanges théologiques* du P. de Montcheuil : on y trouvera, après une notice sur le Père, dictée par l'amitié, et quelques témoignages d'étudiants, un recueil d'articles et de petits travaux groupés sous les rubriques : *Dogmatique* et *Philosophie religieuse*. C'est avec une certaine déception que j'ai découvert le contenu de ce volume : je m'attendais à des ensembles de plus d'haleine, auxquels je savais que le P. de M. avait travaillé, sur le Christ ou sur l'Église; l'éditeur se propose de les publier plus tard seulement; il a simplement voulu grouper ici, pour ne rien laisser perdre de la trop mince production de jeunesse du P. de M., des études, pour la plupart déjà publiées (quatre seulement sur seize constituent des inédits), toutes intéressantes, certes, mais présentant une inégale valeur comme une inégale nécessité de survie. Tel qu'il est, par sa variété même, le recueil donne une idée assez complète de la richesse et de l'inspiration du labeur théologique de l'auteur. Le P. de M. était préoccupé de présenter l'acte chrétien dans sa pureté et dans son originalité, soit qu'il appliquât sa pensée au dogme et à la vie de l'Église, soit qu'il la confrontât avec des pensées religieuses non chrétiennes ou avec la pensée philosophique moderne : sa culture, aussi bien historique que philosophique, ecclésiastique que profane, lui ouvrait ce vaste champ de travail.

La première partie de ce recueil donne un type de la pensée proprement théologique du P. de M. Les gens du métier s'arrêteront surtout aux deux premiers articles sur l'Eucharistie : d'emblée, l'auteur assure le réalisme de foi et l'équilibre théologique de sa réflexion sur l'Eucharistie, sacrement-sacrifice de la Nouvelle Alliance; c'est de quoi nous faire regretter que cette réflexion n'ait pas trouvé le temps de se développer. Le P. de M. manifeste ici son souci de coller au donné révélé, de lui conserver toute son expression religieuse et sa précellence concrète dans la réflexion théologique : « Nous n'avons pas à nous préoccuper d'une essence métaphysique du sacrifice qui dominerait les vicissitudes de l'histoire et des « états » réels du genre humain, mais nous cherchons à comprendre notre acte présent de sacrifice... » (p. 66). C'est de bonne méthode. Ce souci de réalisme religieux maintient sa réflexion autour des questions essentielles : « ... les théologiens doivent surtout approfondir les matières qu'ils enseigneront aux fidèles, les questions qui leur seront utiles, plutôt que de vouloir en creuser d'autres. La théologie n'est pas une science de « rabbin », hors la vie réelle; elle est l'approfondissement des questions religieuses » (p. 57). C'est pourquoi les problèmes d'Église et notamment celui de l'Action catholique, ont tellement retenu le P. de M. : on trouvera ici un article sur *Le rôle du chrétien dans l'Église*, à verser au dossier de cette laïcologie dont le P. Congar souhaitait récemment la constitution dans un article de cette revue (*La Vie Intellectuelle*, décembre 1946) : il y est judicieusement montré comment l'obéissance à la hiérarchie ne s'oppose pas à l'initiative chez les fidèles et surtout ne les en dispense pas dans l'œuvre d'Église.

La seconde partie de ces *Mélanges* m'a surtout paru originale en ses premiers articles qui contiennent des vues personnelles et pénétrantes sur le problème éthique. Le premier de ces articles, le plus constructif, fut écrit au temps de l'inflation moralisante de Vichy, mais conserve une valeur qui dépasse son actualité historique : le P. de M. y plaide pour une morale de l'intériorité contre une morale de la pression sociale; il présente la morale comme l'acquiescement de l'homme à l'attrait de la valeur manifestée par la

conscience, avant que d'être conformité à l'obligation. Il peut y avoir perception de la valeur et de l'obligation morales sans connaissance préalable de Dieu, mais la fidélité à leur endroit conduit à la reconnaissance de Dieu comme garant de cette valeur d'abord, subsidiairement comme législateur de l'obligation. Et quand on parle ici de Dieu, c'est du Dieu personnel, intime à la conscience, non de ce Dieu premier principe cosmique qui fonde, dans nos manuels de théodicée, l'illusoire et abstraite religion naturelle. On retrouve dans ces fortes pages les principes les plus profonds de la conception chrétienne de la morale, trop souvent trahie dans un sens juridique ou clérical par les moralistes chrétiens eux-mêmes. Il faudrait ajouter que, pour qui fait profession de foi chrétienne, « il n'y a pas de vie morale possible là où on laisse de côté le premier et le plus grand des commandements. Dieu ne doit donc jamais apparaître seulement comme le maître qui commande et qui sanctionne; il faut aimer ce qu'il ordonne » (p. 150). Avec de telles positions, le P. de M. peut s'affronter à la critique de Nietzsche, dialoguer en toute franchise, quitte à les critiquer, avec Max Scheler, Bergson, M. Le Senne : je ne puis m'arrêter à ces articles. On retrouve en toutes ces réflexions sur l'éthique les qualités de pénétration spirituelle, de sympathie dans l'exposition des autres pensées, et de présentation alerte qui font la valeur de l'introduction aux *Pages religieuses de M. Blondel*, que je tiens pour le meilleur des travaux du P. de Montcheuil.

Je risquerai une critique sur ce point qu'aborde en passant l'auteur (p. 272) dans l'article intitulé : *Une thèse sur Bergson*; il oppose, de façon un peu rapide, à mon gré, le Dieu du problème philosophique et le Dieu du problème religieux. La théodicée de saint Thomas d'Aquin et celle de saint Augustin illustreraient, selon lui, cette opposition : je suis sensible, comme l'auteur, à la différence de problématique qu'il entend signaler; mais c'est se donner la part trop belle que de désigner sans nuance la métaphysique thomiste comme celle de l'acte et de la puissance et son Dieu comme le moteur de l'univers. C'est ne voir en saint Thomas qu'un aristotélicien prolongé. Le Dieu de la philosophie thomiste est d'abord le garant des valeurs d'être, de bonté, de vérité, de beauté, de conscience, sans quoi Dieu, fût-ce le Dieu des chrétiens, ne serait pas Dieu.

L'éditeur ne pouvait mieux conclure ce volume qu'en reproduisant l'article publié naguère par le P. de M. sur *La loi d'amour*. Toute la vie du chrétien, théologien et apôtre, que fut le P. de M., est une illustration de la vue essentielle du christianisme qu'il rappelle. Le christianisme est d'abord un appel à la transformation complète en Dieu par un amour total; l'ascèse, la méditation, le culte, la morale, sont subordonnés à la loi intérieure de l'amour qu'inspire aux âmes régénérées l'Esprit qui les habite. Le P. de Montcheuil crut efficacement, dans la vie comme dans la mort, à la force de cet amour.

A. L.

F. W. Pigott : *Libéralisme et Traditionalisme chrétiens*. Adyar, éd., Paris, 1947.

Traduction d'un ouvrage écrit en 1925 où s'exprime le *credo* de l' « Église catholique libérale », qui groupe depuis 1916 quelques milliers de fidèles. Le titre de l'ouvrage laissait espérer davantage que ces pages d'un homme de bonne volonté dont la pensée manque souvent de vigueur.

Martin Luther : *Les Livres symboliques* (*Œuvres*, II). Collection « Je Sers », 1947.

Le Petit Catéchisme, le Grand Catéchisme et les Articles de Smalkade, précédés d'une brève, mais utile introduction historique du professeur André Jund.

Édition accessible et élégante, qui intéressera tous ceux qui ont le souci de connaître les grands textes de la Réforme.

P. C.

AZIMUTHS

Ni le temps, ni l'espace ne me sont aujourd'hui laissés de procéder à ce que les techniciens appellent la captation de bienveillance du lecteur, cependant bien utile dans un genre littéraire qui propose par devoir professionnel des textes parfois vésicants, lacrymogènes ou hilarants, ce qui n'a rien de très agréable. Je passe donc directement au sujet.

Je le trouve dans la revue protestante *Christianisme social* de décembre 1947, pp. 801-806. Comme il convient à une revue internationale pour un monde chrétien, elle nous offre, traduit en français, un article en allemand, repris, je crois, d'une revue suisse et portant sur un livre anglais du professeur Tawney : « La religion et le début du capitalisme ». Ce livre paraît au reviewer Hugo Kramer poser une question essentielle :

Est-il possible et nécessaire du point de vue de la moralité chrétienne de maîtriser la vie économique ?

Chacun des termes de la question me paraît appeler des distinctions et subdistinctions, mais puisque Kramer résume un livre historique, voyons avec lui les réponses concrètes données dans l'Histoire, et d'abord son appréciation de la sociologie catholique médiévale. Elle tient en deux phrases : les principes sont bons, la réalisation décevante.

Les intérêts économiques sont subordonnés au but principal de la vie : le salut de l'âme, et le comportement économique n'est qu'une partie de la conduite personnelle. Il est donc ainsi soumis aux règles de la moralité comme tout autre domaine. C'était pour l'Église romaine (et l'est encore en principe aujourd'hui) un axiome qu'il ne venait à l'idée de personne de contester.

Et, pour prendre l'exemple du « juste prix », Tawney nous rappelle que, selon les scolastiques,

« c'est d'un péché impardonnable que se rendent coupables le spéculateur et l'intermédiaire qui exploitent les besoins de la communauté pour un profit personnel. La théorie de la valeur par le travail est la conséquence directe de l'enseignement de Thomas d'Aquin. Karl Marx fut le dernier de ces scolastiques ». Ce n'est pas un mauvais certificat,

ajoute Hugo Kramer. Admettons qu'on puisse résumer ainsi la sociologie médiévale, quoique d'Innocent III à Boniface VIII, pasteurs et théologiens aient proposé d'autres arguments que de Léon XIII à Pie XI. Mais ces principes, si bons qu'ils soient, n'ont pas empêché la réalité d'être décevante. Car,

l'Église romaine combattait le capitalisme naissant seulement pour pouvoir appuyer avec d'autant plus de force le féodalisme menacé. Elle était elle-

même « un immense concert d'intérêts bien assis intimement relié à l'économie, surtout dans la sphère de l'agriculture et de la propriété foncière »... Mais la propriété féodale allait de pair avec l'exploitation dans la forme la plus honteuse et brutale des paysans serfs et corvéables, qui constituaient dans l'ensemble les neuf dixièmes de la population. Devant cela, l'Église se taisait.

Cette alliance avec l'ordre féodal la rendit sans défense devant la Révolution économique du XVI[e] siècle. Cependant, au grand scandale de Kramer, Luther souffrit également de ce dualisme. D'une part, comme les moralistes catholiques,

le réformateur de Wittemberg trouva les accents les plus radicaux du christianisme primitif contre l'esprit de lucre et l'exploitation... D'autre part, en face de la grande lutte de classes de son temps, de la rébellion des paysans, il se montra un réactionnaire si féroce qu'il rendit au système féodal des services inestimables, et influença le développement politico-social du protestantisme allemand jusqu'à aujourd'hui d'une façon funeste. Il resta dans sa philosophie sociale, comme le dit Tawney, « quelque chose de non résolu, un dualisme qui priva la religion de son essence sociale et la société de son contenu intime ».

Et, ce qui est plus grave :

Par principe, l'action temporelle chez Luther est abandonnée à elle-même, et la doctrine de l' « autonomie » de l'État et de l'Économie était déjà formée dans ses parties essentielles, ce qui signifiait ici un funeste recul par rapport au catholicisme.

Heureusement enfin Calvin vint, qui,

lui, demeura fidèle à la conception évangélique du royaume de Dieu.

c'est-à-dire à une conception théocratique, où Kramer voit un « héritage romain ». Avec, bien entendu, une petite révolution :

La réalité économique du moment est acceptée en principe sans hésitation, mais cette réalité doit être maîtrisée par un travail infatigable à la gloire de Dieu et doit être incorporée dans la vie du chrétien... Un type tout nouveau de chrétien se formait... qui était apte à donner à la bourgeoisie capitaliste un visage nouveau. Tawney va même jusqu'à prétendre que... « la doctrine de la prédestination avec la certitude qu'elle conférait que les forces surnaturelles se tenaient du côté des « élus », eut un même effet pour les masses qu'au siècle dernier la théorie du matérialisme historique ».

Je passe sur les relations entre capitalisme et calvinisme, et la critique de Max Weber par Tawney, où, pour la Hollande, un historien comme Rogier aurait un mot compétent à dire, pour noter quelques étapes de cette évolution :

Il se produisit ce paradoxe que, dans la sphère du calvinisme, la suprématie des éléments religieux et moraux sur les éléments économiques et sociaux ne put plus être maintenue que par l'adaptation de la théorie et de la pratique chrétiennes aux lois et exigences de l'économie devenue le capitalisme.

C'est, si je comprends bien, le principe de chrétienté de M. Joseph Prudhomme : « Il faut bien que je les suive, puisque je suis leur chef. »

« Le souci de l'argent, l'égoïsme économique, l'esprit de profit ont existé

de tout temps. Mais c'est chose caractéristique que d'une faiblesse morale ait été faite une vertu... La recherche du profit, autrefois condamnée comme antisociale, est maintenant considérée comme un devoir imposé par Dieu ». Il n'est pas difficile de comprendre ainsi qu'une telle « Éthique » de l'Économie récusait toute responsabilité de la société dans la misère sociale, et voyait dans la pauvreté une conséquence de la corruption morale qu'il serait contraire à l'ordre de Dieu de combattre.

Mais le monde change, et de cette majeure paulinienne Kramer tire des conséquences moins pauliniennes. Son analyse de la dégradation de l'énergie calvinienne dans la chrétienté capitaliste ne l'a pas rendu pessimiste.

L'Angleterre du gouvernement travailliste, amené au pouvoir en 1945 par un grand mouvement populaire, est l'expression d'une nouvelle Révolution qui ramène de la « Religion » au « Royaume de Dieu »... De même que la démocratie dans les pays anglo-saxons a sa plus profonde racine dans la Réforme de Calvin et de ses successeurs, de même le meilleur de la doctrine théocratique et de l'activité de Calvin a pénétré aujourd'hui le socialisme britannique et non seulement le socialisme britannique : dans le socialisme libéral de tous les pays, voire, je n'hésite pas à le dire, dans le communisme russe, cette vérité l'a emporté qui fut vivante dans le catholicisme du Moyen-Age et dans le protestantisme naissant, mais qui se perdit ensuite si tragiquement et coupablement, à savoir que l'économie ne doit pas être laissée à elle-même, c'est-à-dire aux penchants humains et aux démons de ce monde, mais qu'elle doit être soumise à la souveraineté de la loi morale à celle de Dieu lui-même...

J'avoue humblement que je ne vois pas aussi clair que H. Kramer le christianisme de cette nouvelle chrétienté. Si je vais jamais à ce nouveau Royaume de Dieu, ce sera, je le crains, en wagon scellé. Néanmoins, les constatations de l'article sont intéressantes. Et, s'il dit vrai, si catholiques ou protestantes, bien ou mal fondées, bien ou mal parties, les chrétientés ont tendance à mal tourner, j'admire beaucoup le courage de H. Kramer à promouvoir une nouvelle expérience. J'admire même d'autant plus son humanisme qu'il est réformé. Déjà, je trouvais à nos théologiens une grandeur d'âme digne de Guillaume le Taciturne (il n'est pas nécessaire de réussir pour persévérer) de croire à la « Loi d'Incarnation », telle qu'on l'a établie et présentée de nos jours, sous une étiquette peut-être plus alléchante qu'exacte; pour permettre donc à ces théologiens d'espérer d'être plus fidèles à l'histoire, je leur proposerais très volontiers, et sans droits d'auteur, de parler de la Loi de Réincarnation (avec pour corollaire obligé la Loi de Désincarnation, sur laquelle ils pourront ne pas insister, car c'est en général le Monde qui se charge de la mettre en exécution). Si donc un théologien catholique, optimiste dit-on par nature, a besoin d'une constance, qui ne saurait être « acquise » de l'expérience, pour croire ferme à la Loi d'Incarnation, une semblable pertinacité et longanimité me paraît plus admirable encore chez un théologien réformé que j'aurais cru plus pessimiste par nature sur les possibilités d'organisation chrétienne du monde. Mais, s'il y avait là quelque logique, *Christianisme social* n'aurait qu'à se saborder. Et qu'il n'y soit pas enclin, je le croirais, à voir les salves qu'il dirige sur le pasteur Asmussen, personnalité importante de l'Église d'Allemagne, qui donne le scandale de faire quelques réserves sur une déclaration du Conseil fraternel de l'Église évangélique, dont *Christianisme social* admire la haute inspiration. Voici quelques-uns des

textes litigieux (pp. 843-845). Et d'abord quelques points de la Déclaration :

2. Nous nous sommes égarés lorsque nous avons commencé à rêver d'une mission spéciale dévolue à l'Allemagne [...].

3. Nous nous sommes égarés lorsque nous avons commencé à organiser un « front chrétien » contre certaines réformes devenues nécessaires dans le domaine social. Nous payons aujourd'hui chèrement l'alliance conclue par l'Église avec des forces cramponnées au passé et aux idées conservatrices. Nous avons trahi la liberté chrétienne qui nous permet et nous commande de modifier au besoin les forces d'existence pour permettre aux hommes de vivre en commun. Nous avons renié le droit à la révolution, mais nous avons toléré et approuvé l'exercice d'une dictature absolue.

4. Nous nous sommes égarés lorsque nous avons pensé devoir former dans la vie politique un front du bien contre le mal, de la lumière contre les ténèbres, de la justice contre l'injustice, en recourant aux méthodes de la politique. Nous avons dénaturé la libre grâce de Dieu accordée à tous en créant un front politique, social et philosophique, et en laissant le monde se justifier lui-même.

5. Nous nous sommes égarés lorsque nous n'avons pas reconnu que le matérialisme économique de la doctrine marxiste aurait dû rappeler à l'Église sa tâche et sa promesse à l'égard de la vie individuelle et collective des hommes ici-bas. Nous n'avons pas fait nôtre la cause des pauvres et des déshérités comme une cause chrétienne, selon le message du Royaume de Dieu.

6. En reconnaissant et en confessant cela, nous savons que nous sommes pardonnés en Christ et que nous sommes par cela libres d'entreprendre un service nouveau et meilleur à la gloire de Dieu et pour le bien temporel et éternel de l'humanité. Ce n'est pas de mots comme « chrétienté et civilisation occidentale » que le peuple allemand, et en particulier les chrétiens, ont besoin aujourd'hui. Ce dont nous avons besoin, c'est d'un retour à Dieu et au service de notre prochain par la puissance de la mort et de la résurrection.

7. Nous avons confessé, et nous le faisons aujourd'hui encore : par Jésus-Christ, nous faisons l'expérience d'une joyeuse libération des entraves impies de ce monde, et, libres et reconnaissants, nous sommes prêts à servir toutes les créatures de Dieu. [...].

Ce passage rapide de l'aveu des fautes à la sécurité du pardon et à l'explosion d'allégresse, de la confession à la satisfaction de s'être confessé, m'a déjà été quelquefois sensible dans les cultes protestants. Entre le « largo » de l'aveu et les cris de joie spontanément polyphoniques, j'aimerais que la rubrique introduisît quelques mesures de crainte et tremblement. Je me demande aussi parfois si ce genre de la confession collective qui bloque nation et Église, et qui transforme en « crimes » ce que la défaite fait apparaître « fautes » politiques, si donc ce genre littéraire n'est pas plus familier à l'Ancien Testament qu'au Nouveau. Mais voyons ce que pense du contenu le pasteur Asmussen :

Au sujet du point 3, il dit que si c'est une erreur pour l'Église de conclure une alliance avec des forces cramponnées au passé et aux idées conservatrices, c'est tomber dans une erreur analogue que de conclure une alliance avec les partis avancés et les puissances révolutionnaires. Car (point 4) il ne faut pas oublier que le marxisme, lui aussi, est entaché de paganisme.

Il s'étonne qu'au point 5 on ne voie pas que c'est Dieu qui inspire l'Église, mais que ce soit un mouvement anti-chrétien qui ait l'air de le faire. Il est injuste de prétendre que, depuis des siècles, l'Église ne s'est pas préoccupée des faibles et des malheureux. « Nous avons commis bien des fautes..., mais nous nous sommes occupés de ceux qui forment aujourd'hui les partis de gauche. Ceux-ci ont aussi assumé une responsabilité quand ils ont déclaré la lutte des classes. De plus, on ne peut nier que le socialisme porte aussi une part de responsabilité quant au national-socialisme, la forme totalitaire de l'État étant l'aboutissement nécessaire du chemin marxiste. »

Concernant le point 7, il pense que la chrétienté, en tout temps, ne doit pas aborder les problèmes du monde sans parler des derniers temps et sans prier pour leur avènement. Les rêves pour un avenir meilleur sont à repousser comme les rêves ayant trait à un meilleur passé. Le pasteur Asmussen regrette que les données eschatologiques ne figurent pas dans la déclaration du Conseil fraternel.

D'où *Christianisme social* conclut :

La révolution de la pensée et de la piété allemandes, condition de la restauration d'un peuple nouveau, reste à faire.

Un mécréant pourrait conclure de ces disputes entre réformés que l'Écriture n'est pas très claire sur un problème de cette importance séculaire et quotidienne, ou que, entre 1524, date de la révolte des paysans, et 1540, où s'instaure la théocratie genevoise, l'Esprit-Saint a changé de politique sans en avertir. Au risque cependant de me faire traiter de luthérien par quelques réformés de *Christianisme social*, les réticences du pasteur Asmussen me paraissent plus catholiques que les affirmations du Conseil fraternel. S'il m'est permis d'employer des termes étranges, que je crois vaguement « eschyliens », je dirais volontiers que l'histoire m'apparaît comme une dialectique d'« hybris » et de « némésis ». Hybris, c'est-à-dire usurpation des forts sur des limites sacrées; némésis, c'est-à-dire révolte des opprimés contre l'injustice des oppresseurs.

Par une loi fatale, tout pouvoir est porté à l'hybris, et toute hybris engendre une « némésis », mais par une loi également fatale, toute némésis, toute lutte pour la justice humaine, est entachée d'hybris. D'où le caractère dialectique et la moralité mêlée des plus légitimes justices humaines. Le chrétien y est sensible; un certain scepticisme transcendant, mais non définitif, puisqu'il appelle la Parousie du Seigneur, se mêle à tous ses engagements et facilite sa charité pour les adversaires. Or il n'est rien que les idéologies politiques récusent aussi violemment que cette réserve sur les idées et cet amour de l'adversaire. Le politique pur toujours préférera son ennemi à son propre partisan chrétien, et, dans les luttes, ce dernier se trouvera entre deux feux.

■ Avant de terminer, j'aimerais, par quelques textes catholiques et internationaux, vous rappeler comment quelques-uns de nos frères voient les problèmes actuels de l'Église et du monde, et des rapports de l'Église au monde.

Le premier, qui traite de l'Esprit du monde, est un peu ancien : il a paru pendant la guerre dans le *Catholic Herald*, extraits d'un sermon prêché le dimanche de la Passion 1943, dans la cathédrale de Westminster, par le jésuite Gann, président de la puissante université Fordham à New-York. Comme on me l'a récemment prêté, et que j'écris ces Azimuths au jour anniversaire de la prédication, je lui donne droit de cité. Ce sermon personnifie en Caïphe l'Esprit du monde.

Le temple était une mine d'or. Prenons par exemple les couples de colombes, offrande des pauvres... Naturellement, le grand-prêtre ne pouvait admettre en si saint lieu des colombes vulgaires. Il les fallait de la plus pure race, celle que son beau-père Anne élevait dans sa ferme... Mais le meilleur filon était peut-être le change des monnaies. Selon la loi, dîmes et offrandes devaient être faites en monnaie du temple, et comme cette monnaie n'était pas employée ailleurs, une petite transaction profitable avait lieu. Caïphe, pour être sûr que tout soit édifiant, avait établi pour changeurs ses propres

parents, et les trouva entièrement dignes de confiance. En peu d'années, les choses rendaient gentiment.

En fait, il était un modèle de mondanité. Un symbole... de ce Monde pour lequel le Christ refusa de prier. Le Monde qui ne se sent à l'aise qu'avec la Chair et le Diable... Quel est donc ce Monde symbolisé en Caïphe ? Nous pourrions le définir comme la race humaine pour autant qu'elle vit pour la louange, l'honneur et le service non de Dieu, mais de soi. Ordinairement, elle est préoccupée de santé, de culture, de confort, bien qu'à l'occasion elle puisse devenir aussi assoiffée qu'un rat empoisonné, de pouvoir et de luxe, vivant pour ce qu'elle appelle la vie, elle aboutit à la mort...

Qui fit, au XVI[e] siècle voler en éclats la chrétienté, qui aurait effacé toute trace de l'Église du Christ si cette Église n'avait été divine ? L'Esprit du monde. Ce ne fut pas tant la sensualité de Luther, la rigueur impitoyable de Calvin, ni Henry VIII ni ce faux renard de Cranmer. Ce ne fut pas tant les forces protestantes. Ce furent les papes italiens eux-mêmes, les papes, cardinaux et évêques de la Renaissance, qui soufflètèrent le visage du Christ et déchirèrent la tunique sans couture. Troupe de païens sans vie, défilant comme des catholiques vivants et spongieux de ce monde...

Puis il montre l'esprit du monde au travail dans les groupes économiques et politiques.

Toutes ces classes de la société vivent pour la mort — la mort de l'industrie, la mort de la justice, la mort de la démocratie. De l'idéal moral ils se moquent. Tout ce qui leur demeure de religion est une pose de respectabilité, du plaqué, de la devanture. Les hommes d'État prétendent être patriotes. Les gros hommes d'affaires émettent un nuage de philanthropie. Mais, quoi qu'ils fassent, soyez sûrs que Caïphe a donné sa signature... Caïphe ne peut mourir. Hypocrite esprit de ce monde, il passe en chaque génération, marqué comme Caïn du signe du sang, mais ce sang est celui du second Abel, le sang du Christ.

Caïphe, bien sûr, dans sa vie réelle, n'a jamais réalisé qu'il fût un symbole. Pour lui, le procès du Christ était une affaire très personnelle. Ce Galiléen avait commis deux choses impardonnables : démasqué le gang du temple et ruiné le grand commerce de la sainte Colline... Le fait qu'il fût assez niais pour se dire le Messie serait une excuse convenable... De sorte que, à la fin, ils furent face à face. Deux grands prêtres! Le grand prêtre des œuvres mortes, le grand prêtre des bienheureuses réalités à venir. Deux forces inconciliables : le Christ et l'Esprit du monde, et la victoire semblait se décider pour l'Esprit du Monde. Car, à la fin, le grand prêtre des œuvres mortes put déchirer ses vêtements, image de la piété outragée, et, riant dans sa barbe, crier au Sanhédrin : « Il a blasphémé! qu'en pensez-vous ? — Criminel, bien sûr.

Ils avaient leur idée à eux de ce qu'ils faisaient, ces soixante et onze vieux meurtriers, mais ils ne soupçonnèrent pas un moment qu'ils assistaient sacrilègement à la messe. Pas un moment ils ne soupçonnèrent qu'ils faisaient partie d'une étrange et mouvante communauté qui commença avec les douze apôtres à un souper. et finit avec une populace sur le Calvaire. Car lorsque le Christ, debout devant le Sanhédrin, les entendit crier : « Il mérite la mort », il était à mi-chemin de son premier saint sacrifice de la messe.

De cette « anatomie », si l'on peut dire, de l'Esprit du monde, vigoureusement menée par un jésuite État-unien, passons à la Hollande. Dans son numéro du 3 janvier, l'un des deux grands hebdomadaires catholiques, *De Nieuwe Eeuw* (Le Nouveau Siècle), — l'autre étant *De Linie* (La Ligne de Front), dirigé par les Pères jésuites, — le *Nieuwe Eeuw*, donc, a publié, d'un auteur anonyme, mais qu'on sait être une personnalité ecclésiastique, un compte rendu d'un livre récent. Ce compte rendu, intitulé « Formalisme », fit quelque bruit. En voici des passages :

Le danger qui menace la chrétienté... est, à mon avis, moins le commu-

nisme ou l'humanisme, que le formalisme aux manifestations très diverses. C'est une trop grande suffisance, qui se traduit, souvent de façon naïve, dans une glorification de soi. Ceux qui ont quelque autorité s'évertuent anxieusement à assurer leur prestige, en s'exaltant mutuellement ou donnant aux autres l'occasion fréquente de le faire. La sécurité de se pouvoir reposer sur la vérité qui vient d'en haut tue le souci de chercher si la vérité dans son authenticité s'exprime dans la vie.

On voit ce formalisme se glisser chez les croyants et chez ceux qui sont revêtus de l'autorité dans notre Église. On ne retrouve pas suffisamment la foi comme le Christ l'entendait, comme une réponse libre et personnelle à la continuelle invitation divine qui nous est faite d'aimer Dieu et le prochain comme une relation personnelle à son Père; mais on fait trop volontiers glisser la vie de foi vers l'obéissance extérieure au pouvoir ecclésiastique, vers la connaissance et la non-contestation d'une série de dogmes, dont beaucoup de fidèles ignorent absolument l'utilité et la signification dans la vie, vers la répugnance au communisme et au mariage mixte, et vers la participation à toutes sortes de congrès et d'organisations pieuses et catholiques. Mais tout cela a peu de sens s'il n'aboutit pas à une persuasion réfléchie et vraie... L'Église ne cherche pas sa force dans ces manifestations et réunions de masse, mais dans un exercice personnel de la cure d'âmes.

Sous une forme différente revient en notre chrétienté ce pharisaïsme contre lequel le Christ a réagi pendant sa vie : à savoir le pharisaïsme de se satisfaire en ce qui n'est que moyen. La doctrine de l'Église ne recèle aucune erreur, mais la manière dont on fait la vie de foi s'exprime en toutes sortes de pratiques et d'exercices, et l'accent mis là-dessus a souvent, à mon avis, une influence favorisant la routine et la médiocrité. Pratiquement, est catholique celui qui évolue là-dedans de façon extérieure. Le prêtre est trop content quand le nombre fait impression... On ne peut se formaliser que la jeunesse refuse de se plier à ces pratiques traditionnelles. Le malheur, c'est qu'elle se plaise à une tâche de liquidation sans chercher des formes nouvelles pour professer sa foi... On digère le passé qui nous est transmis... Peut-être viendra-t-il un temps où, au lieu de ne dépenser notre énergie qu'en paroles contre de faux systèmes, nous aurons l'occasion d'un choix définitif pour le Christ et son royaume intérieur.

Sans doute, le texte portait quelques outrances, qui ont provoqué les mises au point utiles. Mais peut-être était-il bon de rappeler, surtout en ces pays de chrétienté où le catholicisme, minorité active, voit grandir son influence sociale, que les recensements peuvent faire illusion, que le roi David se mordit les doigts d'y avoir procédé, et que Notre-Seigneur fait dire à Jean-Baptiste que les pauvres sont évangélisés; il ne dit pas enrégimentés. Les comportements collectifs, même catholiques, peuvent manquer leur but, si la propagande y remplace l'évangélisation, si le moralisme, plus communautaire, nécessaire dans une certaine mesure, y étouffe l'inquiétude plus personnelle des vertus théologales. Trop d'eau noie la pâte.

De la Hollande, nous passons, pour finir, à l'Allemagne catholique. J'aurais aimé pousser jusqu'à Vienne, où la revue *Wort und Wahrheit*, de janvier, offrait plusieurs textes intéressants. Mais je me bornerai à quelques paragraphes de I. F. Görres, dans la revue *Hochland*, décembre 1947. Son essai s'intitule « Entre les lignes » (au sens de lignes de front).

Bien sûr, nul ne se scandalise de ce que quelqu'un appartienne à un foyer éminemment pieux, de ce qu'il ait de nombreux parents dans le clergé ou les ordres, qu'il compte dans sa famille des évêques et des abbesses, qu'il ait ses entrées chez les missionnaires et les stigmatisées, on peut en tout bien tout honneur être allé à Konnersreuth et à Lourdes, à Rome et à Assise, peut-être même en Terre Sainte, avoir eu des audiences privées au Vatican, jouer un rôle majeur ou un rôle quelconque en de nombreuses associations de piété, de perfection, de culture ou de représentation chrétienne, posséder des reliques rares, des médailles miraculeuses, et même après sa mort parti-

ciper à des fondations familiales pour le repos de son âme... Il est bon et beau qu'il y ait des hommes en qui s'incarnent pour ainsi dire la variété et la richesse de la *Catholica*. Qui leur voudrait reprocher un certain sentiment d'être ceux de l'élite, sentiment qui peut très bien s'associer à une respectable humilité personnelle, et même à l'humilité religieuse ?

Et pourtant notre cœur se serre, à nous, aussi proches de cette richesse que l'était le pauvre Lazare du faste et de la bombance, lorsque nous voyons la masse des prolétaires qui ignore le goût des miettes tombant de cette table.

Sont-ils de ces *beati possidentes*, de ces riches débauchés dont le cœur insensible n'aperçoit pas tout autour les miséreux ? Nullement. Ils s'y intéressent même loyalement, et s'entremettent pour « faire quelque chose à cela ». Noblesse oblige. Qui s'y sent obligé, sinon eux, la pointe des fidèles responsables ? Mais aussitôt se pose la question : le peuvent-ils ?... Ne faisons-nous pas l'expérience que justement le message salutaire, qui vient de chez eux, loin d'attirer, irrite, éloigne et scandalise « les autres » ? Est-ce que, de l'avis des « capitalistes » de la piété, les trésors de la foi ne sont pas ouverts à toute bonne volonté, annoncés par mille réclames, et les autres n'ont-ils pas qu'à se servir seulement, à se soumettre seulement, à suivre seulement notre exemple, pour mettre fin à toute leur détresse ? Pourquoi ne le font-ils pas ?... Parce qu'ils sont de mauvaise volonté, ou endurcis, ou déraisonnables, ou incroyablement insensés ou ignorants. Pas vrai ?...

Que, en fait, bien des apparences de notre monde religieux devraient être changées, améliorées, mises de côté, afin que le regard de ceux du dehors ait libre accès au divin; que beaucoup de leurs plaintes, reproches et exigences, soient fondés, tout ça n'est pas admissible à ceux dont le monde, où ils se trouvent si bien, malgré des « fautes de goût », paraît cependant le meilleur des mondes possibles, et un monde auquel il faut à tout prix ne rien changer...

Laissons de côté la question que le danger de Mammon menace aussi la richesse spirituelle... parce que celle-ci, tout comme la richesse matérielle, vit sous la tentation constante de mettre sa sécurité, même la sécurité de son salut dans les dons de Dieu au lieu de la mettre en Dieu lui-même... Laissons de côté le fait que le publicain puisse retourner le dard, et remercier Dieu qu'il n'est pas comme ces rassasiés et ces trepus. Il s'agit ici de chercher comment remédier à l'énorme différence de possession, comment répartir correctement la richesse spirituelle...

Après la première guerre mondiale, beaucoup d'esprits, surtout dans la jeunesse, furent frappés par le récit de Franz Herwig, par ce moine Sébastien qui quitte son monastère dans la montagne pour aller, dans un quartier pauvre de Berlin, vivre et mourir fraternellement prolétaire avec les prolétaires. Ce qui n'était alors que le rêve hardi d'un écrivain est aujourd'hui devenu une réalité qui va loin...

Mais la même méthode peut-elle valoir aussi sur le plan « purement spirituel » ? L'homme qui veut partager la misère de ses frères doit abandonner bien des choses, possessions, biens, santé et liberté, et la vie même, si Dieu la réclame. Toutefois, Dieu a confié ici à chacun uniquement et sans retour des biens inaliénables qu'il ne peut partager ni risquer... Sur ce plan, s'appauvrir n'a pas pour conséquence d'enrichir autrui. Néanmoins on doit pouvoir trouver un moyen terme entre l'appauvrissement qui n'est qu'un suicide et n'enrichit personne, et la condescendance que jette sur son dédain et sa condamnation celui qui prétend mieux savoir. Ici, aussi, il doit y avoir des messagers, qui aillent d'un front à l'autre, comparables peut-être aux premiers tertiaires de saint François... Il se peut que s'impose par là un devoir mystérieux, mais d'une extraordinaire importance dans les oppositions et séparations qui aujourd'hui amènent le catholicisme allemand à construire des fronts. Nulle organisation, ni programme, ni slogan ne sera à l'origine de cette vocation, mais seulement une expérience décisive qui signifie une mission, seulement le fait historique que, aujourd'hui, et pas uniquement sur le plan économique, nous sommes poussés de la sécurité dans l'incertitude, de l'ordre dans le désordre, de l'éprouvé dans l'inconnu, du tout fait dans le se faisant.

Celui qui connaît cette crise, qui la partage dans la profondeur, celui qui lâche prise au lieu de se cramponner, est d'ores et déjà enrôlé dans la troupe

de ceux à qui est confiée la tâche d'interprètes; il est enfermé dans la simplicité primitive du mot de l'Apôtre : posséder comme ne possédant pas... Demeurant dans les limites de la Foi et de l'Obéissance, ceux-là sont devenus pauvres, réellement pauvres de la misère et du désespoir de leurs contemporains, participant à leur fatigue et à leur vide, à leur faiblesse et angoisse et ténèbres, opprimés par leurs tribulations, titubant des vertiges qui ne laissent pas « les autres » en repos... Ils sont nus et affamés et souvent comme sans abri au milieu de la plénitude, sans protection au milieu de la forteresse; quelquefois même ils connaissent le destin de Midas, à qui la profusion devenait immangeable, jusqu'à en périr. Cela arrive même en plein cloître; on en a assez de preuves. Comment Dieu pourrait-il donc refuser cette grâce à ceux qui ont mis en lui seul leur confiance ? Ébranlés et traqués, ils portent aussi la méfiance que suscite la pauvreté chez les rassasiés et les solides : ils sont suspects et mal famés : on se défie de leur foi et de leur obéissance, et de leur zèle, qui ne peuvent cadrer avec de tels gens, disent les autres, autrement ils seraient tranquilles et sages comme des images. Leur attitude à elle seule ne prouve-t-elle pas qu'ils sont malades et contagieux, peut-être même des transfuges et des traîtres ?

Par quoi réfuter de tels soupçons ? Seulement par le temps et l'expérience. La position des chrétiens entre les lignes est paradoxale..., ils sont deux choses à la fois, abandonnés et protégés, pauvres et chargés de dons, et les deux choses comme s'ils ne l'étaient pas. A la belle pointe de l'âme, au-dessous d'une angoisse et d'une pauvreté très réelles, ils sont, encore là, en sécurité et nourris : comment pourraient-ils autrement supporter sans perdre l'équilibre cette crise effroyable. Ils restèrent debout, cependant, parce qu'ils sont nourris de la moelle de l'Église, parce qu'ils sont enfants de l'Église, portés par sa force, sa prière, envoyés par Elle, comme des hommes possédant plusieurs langues, dans la terre déserte, sans chemins et sans eau, à leurs frères qui vivent dans les ténèbres et l'ombre de la mort.

Calendrier religieux

ROME. — Le Pape reçoit la Mère Prieure générale des Dominicaines de Béthanie (*23 février*). — Venant d'Addis-Abéba, neuf séminaristes arrivent à Rome pour y poursuivre leurs études (*27 février*). — Le Pape adresse la parole aux délégués de l'École française de Rome d'Archéologie et d'Histoire (*1er mars*). — Au cours de son séjour à Rome, lord Jowitt, lord chancelier britannique, est reçu en audience par le Saint-Père (*4 mars*). — Mgr Xavier Ritter, internonce à Prague, ne regagnera pas son poste en raison de son état de santé (*6 mars*). — L'Ambassadeur d'Argentine présente ses lettres de créance au Souverain Pontife (*6 mars*). — Mgr Cippico, archiviste à la Secrétairerie d'État jusqu'en septembre 1947, a été « rendu à l'état laïque » et déféré à la justice pour faux, usage de faux et escroquerie (*7 mars*). — Le Pape reçoit les curés et prédicateurs de Carême de Rome (*10 mars*). — La Sacrée Congrégation annonce la publication d'un nouvel Atlas des missions (*11 mars*). — Une cérémonie solennelle s'est déroulée à la chapelle Sixtine à l'occasion du neuvième anniversaire du couronnement de Pie XII (*12 mars*).

FRANCE ET UNION FRANÇAISE. — *Toulouse :* La J.O.C. commémore par une veillée de prières le dixième anniversaire de la mort d'Élie Quercy (*21 février*). — *Paris :* Le cardinal Suhard célèbre la messe au Centre d'Études russes Istina (*22 février*). — *Lyon :* S. Ém. le cardinal Gerlier confère à Mgr Duperray la consécration épiscopale (*25 février*). — *Paris :* Mort de M. Gautherot, professeur à l'Institut Catholique (*26 février*). — Mort de M. l'abbé Stock, qui fut pendant l'occupation aumônier de la prison de Fresnes (*26 février*). — *Paris :* Une messe est célébrée à l'intention des morts de la ligne aérienne France-Amérique du Sud (*2 mars*). — Ouverture du Congrès national de la Ligue Féminine d'Action Catholique (*3 mars*). — *Carcassonne :* Le Pape fait parvenir la somme de deux cent mille francs à S. Exc. Mgr Pays en faveur des écoles libres du diocèse. — *Paris :* L'Assemblée des Cardinaux et Archevêques publie à l'issue de ses travaux une déclaration dans laquelle elle examine la situation économique et sociale de la France, et attire l'attention sur le problème des prisonniers allemands non libérés (*10 mars*). S. Exc. Mgr Suhard adresse la parole aux étudiants à l'occasion de la messe pascale à Notre-Dame (*14 mars*). — *Saïgon :* Sur l'initiative d'un aumônier militaire en Indochine et de quelques Bretons, une semaine de solidarité est organisée en faveur de Brest sinistré. — *Madagascar :* A la suite de révoltes, des indigènes catholiques ont été tués pour avoir refusé d'apostasier. — *Viet-Nam :* Mgr Urrutia, des Missions Étrangères de Paris, est nommé vicaire apostolique de Hué (*1er mars*).

PAYS ÉTRANGERS. — *Albanie :* On apprend au Vatican que deux évêques et trois religieux ont été condamnés à mort (*20 février*). — *Allemagne :* Avec l'assentiment des services militaires alliés, de jeunes prêtres et pasteurs allemands partent remplacer les aumôniers militaires prisonniers en Angleterre ou en France (*20 février*). — Dix mille fidèles se rendent en pèlerinage nocturne à Trèves (*21 février*). — *Angleterre :* Des immigrés ukrainiens fondent un monastère dans le diocèse de Westminster (*25 février*). — *Belgique :* La revue bénédictine *Irenikon*, spécialisée dans les problèmes religieux d'Orient, annonce que cinq églises catholiques du rite latin sont actuellement ouvertes en U.R.S.S. — *Égypte :* S. Exc. Mgr Hughes, internonce au Caire, rend visite au Recteur de l'Université musulmane, aux patriarches orthodoxes et au Grand Rabbin d'Égypte (*9 mars*) — *Irlande :* On annonce qu'au cours de 1947, cinq cents missionnaires ont quitté l'Irlande. — *Italie :* A l'occasion du Carême, soixante-dix-neuf archevêques et évêques de l'Italie du Sud demandent dans une lettre pastorale le droit pour tous les hommes à la propriété individuelle, au travail et à un salaire équitable (*23 février*). — *États-Unis :* Un timbre va être émis en l'honneur des quatre aumôniers disparus avec le *Dorchester* en février 1943 dans l'Atlantique Nord. — *Hongrie :* Le cardinal Mindezenty, primat de Hongrie, demande aux fidèles de pratiquer la résistance passive à l'égard du régime hongrois actuel (*24 février*). — Une église de Szeged a été remise à la jeunesse démocratique hongroise pour y installer un cinéma (*15 mars*). — *Tchécoslovaquie :* Le ministre de l'Information suspend la publication d'hebdomadaires et périodiques catholiques (*6 mars*).

Nos frères séparés. — *États-Unis :* Le Dr Marc Dawber constate dans une communication que le paganisme s'étend de plus en plus dans les grandes villes américaines. — Le conseil protestant de la ville de New-York demande au président Truman d'accorder une amnistie générale aux objecteurs de conscience. — *Allemagne :* Une rencontre entre aumôniers des troupes d'occupation et représentants des Églises allemandes a eu lieu à Wiesbaden (*12 mars*). — *Hongrie :* Grâce à des dons recueillis par un protestant calviniste, des catholiques pourront reconstruire leur église dédiée à la Vierge Marie. — *Pologne :* Une conférence a réuni vingt-huit pasteurs représentant les diverses Églises polonaises — *U.R.S.S. :* Selon l'Agence Tass, l'Église orthodoxe russe fera juger par un tribunal d'évêques les responsables du schisme de l'Église russe d'Amérique du Nord, et le Patriarche Alexis de Moscou invite les orthodoxes des États-Unis à se rallier à l'archevêque Malkanias de New-York (*25 février*).

PEUPLES ET CIVILISATIONS

MAURICE SCHUMANN. *Vue cavalière des Relations russo-américaines à travers l'Histoire.*

ROBERT TROUDE. *Difficultés et Bases d'une Morale internationale.*

JACQUES DUMONTIER. *Le Plan Marshall.*

AUGUSTE VIATTE. *Intrigues chinoises.*

●

Dans tous les problèmes concernant l'organisation du monde, Russie et États-Unis sont aux prises. Remontant aux époques où les deux États géants établirent leurs premiers rapports sur la scène du monde, Maurice Schumann situe le conflit présent dans l'évolution historique de leurs relations.

Toutes les nations sont intéressées à l'issue de ce conflit. Pourquoi se résoudrait-il nécessairement par une guerre ? N'est-il pas possible de le soumettre à l'arbitrage d'un tribunal ? Mais les tribunaux jugent selon un droit. Et il n'existe pas encore de droit international reconnu par toutes les nations montrant les réalités qu'elles négligent. Robert Troude explique l'échec des conceptions actuelles du droit international. Une justice internationale qui tiendrait compte de ces réalités pourrait-elle se constituer ?

●

A travers les revues *Livres* *Calendrier*

VUE CAVALIERE DES RELATIONS RUSSO-AMERICAINES A TRAVERS L'HISTOIRE

Naguère, un homme d'affaires américain rendait visite au Kremlin. Il avait, pour plaire à Staline, mis au point un couplet historique qu'il récitait avec conviction. John Paul Jones, le grand marin, venu d'Amérique à Pétrograd en 1781 pour aider Catherine II à construire une flotte; Franklin, dont le moindre sujet de fierté n'était pas son titre de membre de l'Académie des Sciences de Russie; Jefferson, le président lettré, dont la correspondance avec le tzar Alexandre I[er] est passée justement à la postérité : tels furent, comme de bien entendu, les trois premiers noms évoqués. Une demi-heure plus tard, le monologue durait encore et le visiteur n'en était qu'à la guerre de Crimée. Alors Staline, souriant mais légèrement impatient, lui coupa la parole d'une phrase : « Dites tout simplement que ni vous ni nous n'aimions l'Angleterre, et vous aurez résumé cent ans d'histoire. »

*
* *

Il faut convenir qu'une analyse sévère des relations russo-américaines dans le passé donne raison au successeur de Pierre le Grand et tort à la légende, pour tenace qu'elle puisse être. Sans doute, quand, en 1933, il reconnut le gouvernement soviétique, Roosevelt paraissait-il fondé à dire : « D'une manière générale, la Russie et l'Amérique ont été séparées par l'idéologie et rapprochées par l'intérêt national. » Déjà, quatre-vingts ans plus tôt, juste avant la guerre de Crimée, le sénateur Stephen Douglas, un des premiers membres du Congrès qui aient pratiqué la méthode des vastes tournées d'enquête en Europe, avait tiré des conclusions analogues de son séjour en Russie. Il est vrai qu'un accueil fastueux lui avait été réservé. Comme il arri-

vait aux portes du palais impérial de Saint-Pétersbourg, on le jucha sur un cheval dont la bride était rehaussée de diamants et dont la selle était enrichie de joyaux d'or, cependant qu'un gentilhomme de haute taille et de fière allure, qui n'était autre que le tzar de toutes les Russies, tournait ainsi son royal compliment : « L'honneur m'est échu, je présume, de saluer dans votre personne le sénateur Douglas, de l'Illinois. » En relatant cette pittoresque aventure à ses électeurs, Douglas s'effaçait modestement, et non sans raison, derrière la signification politique de l'épisode : « Si, sous les regards de cent ambassadeurs, il m'a donné la place d'honneur à ses côtés, c'est parce que — disait-il — le tzar entendait signifier au monde qu'il pourrait, en cas de guerre, compter sur l'amitié du grand peuple d'outre-Atlantique. » « L'heureuse tradition » qu'exaltait Roosevelt est donc authentique et continue. Il n'y eut jamais, jusqu'à nos jours, de tension durable ni, à plus forte raison, de conflit véritable entre les deux puissances. Mais n'oublions pas que, depuis Washington jusqu'à Mac Kinley, c'est-à-dire jusqu'au tournant du XX^e^ siècle, les États-Unis ne furent pas à proprement parler une puissance. Pendant cette période de croissance, de peuplement et d'expansion intérieure qui dura plus d'un siècle, leur horizon diplomatique se limitait aux frontières de l'hémisphère occidental. Ils ne pouvaient donc, et pour cause, se heurter à la Russie ni en Asie ni en Europe. Comme, d'autre part, le volume des échanges commerciaux demeurait nécessairement faible, les relations russo-américaines n'étaient et ne pouvaient être que le reflet de celles qu'entretenaient Washington et Saint-Pétersbourg avec d'autres capitales. Au surplus, les rapports directs entre les deux puissances s'étendent, pour l'essentiel, sur une période inférieure à cinquante ans pendant laquelle la conjoncture internationale fut presque constamment dominée par les prétentions du germanisme à l'hégémonie planétaire. Mais, quand on descend dans le détail de l'histoire, on est au contraire frappé de constater que — dès l'instant où les événements mettent l'Aigle et l'Ours face à face — « l'heureuse tradition » se rompt, et la rivalité directe se substitue à l'amitié indirecte. Plus remarquable encore est l'aisance avec laquelle l'idéologie se subordonne ou se prête aux caprices et aux lois de l'intérêt national. Catherine II, Alexandre I^er^, Alexandre II nous proposent ici des exemples également péremptoires.

*
* *

Pourquoi la grande Catherine refuse-t-elle, en 1776, de prêter ses Cosaques à George III contre les insurgés des treize

colonies d'Amérique ? Pourquoi organise-t-elle, cinq ans plus tard, une Ligue de la Neutralité armée ? Tout simplement parce que « le jeune Empire qui cherche la mer libre » combat nécessairement la suprématie maritime de l'Angleterre. C'est bien pourquoi l'impératrice accueille, au sens figuré comme au sens propre, à bras ouverts John Paul Jones qui lui dispense de précieux conseils sur l'équipement de ses chantiers navals. Mais elle a si peu de sympathie pour les républicains d'outre-Atlantique que, lorsqu'ils lui dépêchent un ambassadeur officieux dans la personne de Francis Dana, elle lui fait faire antichambre pendant dix-huit mois, refuse de le recevoir et retourne le portrait de George Washington à l'envoyeur avec ce simple commentaire : « Cet homme est inconnu de Sa Majesté Impériale. » Mais, sous le rapport des relations russo-américaines, l'histoire du règne d'Alexandre I^er^ est encore plus révélatrice. Elle se divise, à cet égard, en deux périodes nettement distinctes. Tout d'abord, au plus fort des guerres napoléoniennes, Amérique et Russie ont un intérêt égal à combattre l'extension du blocus, c'est-à-dire de l'arme essentielle dont l'Angleterre use contre la France. Alors que les deux pays n'avaient jamais entretenu de relations diplomatiques, le président Jefferson envoie, en 1803, un consul à Saint-Pétersbourg et, en 1809, John Quincy Adams recevra du président Madison la charge de retourner en Russie (où il avait été, dès 1781, le secrétaire particulier de Francis Dana) comme premier ministre plénipotentiaire des États-Unis d'Amérique. Soit dit entre parenthèses, il faudra seize ans, après la révolution russe, pour renouer les rapports qu'il avait fallu trente-trois ans pour établir après la révolution américaine. Les instructions dont John Quincy Adams était porteur se résument en une phrase : obtenir, pour le commerce américain, la protection de la Russie contre l'ingérence britannique. Dans la première audience qu'un tzar ait jamais accordée à un envoyé des États-Unis, Alexandre se prononça nettement contre l'impérialisme maritime de l'Angleterre et pour le développement du commerce russo-américain. Aussitôt, l'empereur et le président entrèrent en relations épistolaires. Jefferson installa un buste d'Alexandre sur une cheminée de la Maison Blanche. Alexandre demanda à Jefferson de lui envoyer quelques bons ouvrages sur la Constitution des États-Unis. Chacun des deux chefs d'État faisait profession d'estimer dans l'autre un enfant du Siècle des Lumières. Quand, en juin 1812, l'attaque soudaine de la Russie par Napoléon fit d'Alexandre un allié de l'Angleterre à laquelle, quelques semaines plus tôt, l'Amérique avait déclaré la guerre pour défendre les droits maritimes des neutres, on put croire que cette lune de miel allait être gâtée. Il suffit,

pour éviter la brouille, que le tzar offrît, vainement d'ailleurs, sa médiation à Londres et Washington.

Mais moins de dix ans plus tard, ce même Jefferson qui, tant de fois dans un passé récent, avait salué le tzar comme son « grand et bon ami », dont « la passion dominante était vouée, disait-il, au progrès et au bonheur des peuples », tonnait soudain contre le blasphème de la Sainte-Alliance et « les rois sacrilèges » qui l'avaient conclue. Que s'était-il donc passé ? Tout simplement ceci : la défaite de Napoléon et la fin du blocus avaient enlevé aux relations russo-américaines leur caractère de rapports indirects et — sur deux points : l'Alaska d'une part, l'Amérique du Sud d'autre part — les diplomaties respectives de Washington et de Moscou étaient en contact immédiat.

C'était en 1741 que le capitaine Vitus Bering avait découvert l'Alaska en passant par le détroit qui porte son nom. De 1790 à 1819, cette « Russie d'Amérique » — comme on la surnomma bientôt — s'était développée sous l'impulsion du « petit tzar » Alexandre Baranov, dont la citadelle de Sitka se hérissait de soixante canons. Il était fatal que la délimitation des sphères d'influence américaine et russe au nord-ouest du continent donnât lieu à contestation. Dès 1810, Baranov accusa les Yankees d'armer les Indiens contre lui. Mais c'est seulement en 1821, alors que Napoléon se mourait à Sainte-Hélène et que la Sainte-Alliance dominait l'ancien continent, qu'Alexandre affirma sa souveraineté sur l'ensemble de l'Alaska en déclarant l'océan Pacifique mer russe depuis le détroit de Bering jusqu'au 51e parallèle. L'Angleterre et l'Amérique protestèrent l'une et l'autre, l'Amérique plus énergiquement que l'Angleterre, mais toutes deux vainement.

La crise fut naturellement plus grave le jour où la Sainte-Alliance menaça d'envoyer des troupes en Amérique du Sud pour rendre à l'Espagne ses colonies victorieusement révoltées. C'est alors que *la doctrine de Moroë fut improvisée et mise au point en deux mois à peine. Contre qui ? Essentiellement et avant tout contre la Russie, en sa double qualité d'animatrice de la Sainte-Alliance et de puissance colonisatrice installée sur la rive nord-américaine de l'océan Pacifique.* Étant donnés les distances et le rapport des forces, la seule énonciation de la doctrine de Monroë suffit à rasséréner le ciel diplomatique : dès 1824, le premier traité russo-américain délimitait les frontières de l'Alaska et garantissait aux États-Unis la liberté de navigation dans le Pacifique septentrional. Un fait capital n'en demeure pas moins acquis : *dès que les relations entre Washington et Saint-Pétersbourg cessèrent d'être un reflet pour devenir un tête-à-tête, l'acte le plus important et le plus durable de la diplomatie américaine,*

c'est-à-dire la doctrine de Monroë, s'inscrivit dans le cadre d'une rivalité réelle et d'un conflit virtuel avec la Russie.

⁂

Depuis 1825 jusqu'à la fin du siècle, la Russie redevint par nécessité une puissance du Vieux Monde, et les États-Unis, par choix plus encore que par force, s'enfermèrent dans les limites du Nouveau. Ainsi s'explique que le règne d'Alexandre II, à la différence de celui d'Alexandre Ier, ne comporte pas le moindre accroc à « l'heureuse tradition » d'amitié définie par Roosevelt. C'est ici que se rencontre un des paradoxes historiques dont pourrait aisément tirer argument Aldous Huxley, l'auteur de *L'Éminence Grise*, ou n'importe lequel des penseurs qui contestent l'authenticité des conflits idéologiques, leur confèrent un caractère artificiel ou arbitraire et les ramènent à des batailles d'intérêt. Malgré l'émancipation des serfs en 1861, la Russie d'Alexandre II demeure, dans l'ensemble, une puissance autocratique, tandis que la jeune République américaine s'affirme comme pays d'avant-garde. On pourrait donc penser que, quand éclate la guerre de Sécession, l'enthousiasme pour la cause de Lincoln et des ennemis de l'esclavage sera moins grand en Russie qu'ailleurs, et que, le jour où le tzar noiera dans le sang l'insurrection polonaise, c'est aux insurgés qu'iront toutes les sympathies des fils de Washington. Or, c'est exactement le contraire qui se produisit. D'une part, quand l'Angleterre et la France, qui voulaient épargner la défaite aux Sudistes, cherchèrent à entraîner la Russie dans la voie de l'intervention, elles se heurtèrent à un brutal refus; le ministre désigné par la Confédération des États esclavagistes pour la représenter à Saint-Pétersbourg n'osa même pas rejoindre son poste. Inversement, quand les gouvernements de Londres et de Paris prétendirent associer Washington à leurs démarches en faveur des insurgés polonais, ce fut le président Lincoln qui se récusa. Le prétexte de ce « non », ou de cette dérobade, lui avait été fourni sans vains apprêts par Cassius Clay, le ministre réputé libéral qu'il avait envoyé auprès de la cour impériale. Dans une série de dépêches dont on l'avait sans doute aidé à réunir les éléments, il démontra que l'insurrection polonaise était non pas un soulèvement démocratique, mais une révolte nobiliaire. « Pourquoi des républicains, demandait-il en conclusion d'un de ses messages, renverseraient-ils le libéralisme russe à seule fin d'y substituer une Pologne réactionnaire ? » Une caricature publiée en 1863 par le *Harpers Weekly* représente l'Aigle américain et l'Ours russe cheminant côte à côte, tandis que le Lion britan-

nique et le Coq gaulois les observent d'un œil maussade et méfiant. Telle est bien la double illustration de l'attitude apparemment étrange qu'observèrent Washington dans l'affaire polonaise et Saint-Pétersbourg devant la guerre de Sécession. Le démembrement de l'Empire russe et celui de la jeune République américaine offraient un égal intérêt pour l'Angleterre, qui s'appliquait naturellement à conjurer les menaces éventuelles contre son hégémonie. Solidaires devant un péril commun, les États-Unis et la Russie découvrirent sans peine toutes les raisons de s'accorder un mutuel appui. Sauf pendant la guerre de Sécession où, sans l'aide de Saint-Pétersbourg, Lincoln et les Nordistes auraient été totalement isolés, cette alliance implicite importait davantage à la Russie qu'à l'Amérique, tout simplement parce que l'Amérique n'était pas menacée alors que la Russie l'était presque sans cesse. Ainsi s'explique que le tzar ait, en 1867, vendu aux États-Unis, pour la somme dérisoire de 7 millions 200.000 dollars, l'Alaska, trop éloigné du cœur de son Empire pour servir de base d'opérations, et qu'il eût été incapable de défendre contre la marine britannique dans l'hypothèse, alors très vraisemblable, où la guerre de Crimée aurait été suivie d'une seconde guerre anglo-russe.

Que fallut-il pour rompre cette amitié, solide et singulière ? Très exactement que, comme aux alentours de 1820, les États-Unis et la Russie n'eussent plus d'adversaire commun sur un point déterminé du globe. C'est en Extrême-Orient que, cette fois, se situa ce point névralgique.

*
* *

Au tournant du XX[e] siècle, les États-Unis, vainqueurs de l'Espagne, conscients du prodigieux essor démographique et industriel dont ils offrent au monde un exemple sans précédent, deviennent une puissance planétaire et, d'emblée, une grande puissance. Il est caractéristique que la première rivale qu'ils rencontrent alors sur leur chemin ne soit ni l'Angleterre, ni l'Allemagne, ni le Japon, mais la Russie. En 1900, l'Amérique arrive en Extrême-Orient par les Philippines, comme héritière de la puissance espagnole qu'elle vient de défaire. Au même moment, par la Sibérie, la Russie atteint la Corée et la Mandchourie. Aussitôt, un conflit latent prend naissance : la Russie considère l'Empire chinois comme virtuellement démembré et exige sa part des dépouilles; l'Amérique, doublement soucieuse de son expansion commerciale et de l'équilibre des forces, se prononce pour l'intégrité de la Chine et pour l'application du principe de la porte ouverte. Immédiatement, la Maison Blanche transforme

en alliés virtuels l'Angleterre — la grande rivale du XIX^e siècle — et, par voie de conséquence, le Japon. Du même coup, « le péril moscovite » est découvert et devient le thème d'une des premières campagnes d'opinion. Le journaliste George Kennan, qui avait plusieurs fois visité la Sibérie, entreprend, à partir de 1887, de dénoncer la cruauté et la corruption de l'autocratie des Romanov. Bientôt, c'est Andrew White, ministre à Saint-Pétersbourg, dont les rapports transforment en affreuse tyrannie le régime que, quarante ans auparavant, son prédécesseur Cassius Clay appelait « le libéralisme russe ». Bien mieux, ou bien pire : c'est le président Th. Roosevelt en personne qui qualifie le tzar Nicolas II « d'horrible petite créature » et qui, quand éclate la guerre russo-japonaise, soutient et finance le Japon en disant : « Le mikado joue notre jeu. » Il fallut la victoire, trop rapide et trop aisée, de son nouveau protégé, puis la révolution russe de 1905, pour faire comprendre à Roosevelt que le péril japonais risquait fort d'éclipser bientôt le péril russe, et l'amener à offrir sa médiation. Cependant, jusqu'à la fin du régime tzariste, « l'heureuse tradition » ne fut jamais renouée. Réfugiés politiques, journalistes, diplomates, s'accordèrent à représenter la Russie des Romanov comme irrémédiablement vouée à la catastrophe, certains disaient au châtiment, à telle enseigne que — dès 1911 — le président Taft dénonçait le traité de commerce qui réglait depuis quatre-vingts ans les échanges entre les deux pays. Il n'est pas douteux que, sans la révolution de 1917, les premiers soldats américains qui traversèrent l'Atlantique n'auraient pas été soutenus par l'enthousiasme de tout un peuple. Wilson le souligna d'ailleurs implicitement quand, cinq jours après l'abdication du tzar, il fut le premier à reconnaître le gouvernement provisoire et quand, le 2 avril, dans son message de guerre, il proclama que la Russie était devenue, pour les États-Unis, un « digne partenaire ». Le coup d'État bolchevik, entraînant la défection russe, suscita naturellement outre-Atlantique une vague de colère et de crainte. On méditera cependant avec profit sur les raisons pour lesquelles, de 1918 à 1945, les rapports russo-américains furent presque constamment cordiaux.

***

Dans cette dernière période, deux phases se distinguent nettement. D'une part, jusqu'à 1933, Washington et Moscou n'entretiennent pas de relations diplomatiques. La situation d'avant 1809 est renversée. Coolidge ou Herbert Hoover ne veulent pas plus reconnaître le gouvernement soviétique que Catherine II ou Paul I^er n'avaient accepté de sanctionner la victoire des insurgés

américains. Cependant, du seul fait que la jeune Amérique n'était pas une puissance mondiale, le pouvoir tzariste ne la regardait pas d'un mauvais œil. De même, du seul fait que la Révolution entraînait une éclipse de la puissance russe, le réalisme américain s'en accommoda plus aisément que les vieilles démocraties. Dès 1918, tout en prenant part à l'intervention alliée, les États-Unis défendirent le principe de l'intégrité du territoire russe comme ils avaient, moins de vingt ans auparavant, défendu contre la Russie le principe de l'intégrité du territoire chinois. Le général Graves fut envoyé en Sibérie exprès pour en éliminer les Japonais, et réussit dans sa mission. Pendant la grande famine de 1921-1922, l'Amérique expédia en Russie pour 46 millions de dollars de médicaments et de nourriture. Le capitalisme américain prêta par milliers ses ingénieurs, ses architectes, ses techniciens au communisme russe pour l'aider à entreprendre le défrichement industriel d'un espace gigantesque. Le premier Américain qui reçut l'ordre de l'Étoile rouge fut le colonel Hugh L. Cooper qui avait dirigé, en 1927, la construction du fameux barrage du Dniepr.

Mais ce n'est pas par hasard que l'étape décisive fut franchie en 1933, l'année même où le Japon s'incrustait en Mandchourie tandis qu'Adolf Hitler s'installait au pouvoir. Nous avons vu que, en 1809, la première conversation entre Alexandre Ier et le ministre plénipotentiaire qui venait ouvrir la légation des États-Unis à Saint-Pétersbourg avait porté sur l'impérialisme maritime de l'Angleterre. On conçoit sans peine que, lorsque William Bullit vint ouvrir l'ambassade des États-Unis à Moscou, son premier entretien avec Staline dut rouler autour de deux périls également communs, mais singulièrement plus graves. « L'heureuse tradition » reprenait enfin. Non point tradition d'amitié positive, comme celle que cent cinquante ans ont maintenue et fortifiée entre l'Amérique et la France, mais d'amitié indirecte et, par conséquent, précaire. On devait s'en apercevoir dès 1945.

***

Avant cette date, l'Amérique et la Russie n'avaient été simultanément des grandes puissances que pendant moins de trente ans : de 1898 à 1917 et de 1935 à 1945. Auparavant, elles n'avaient été qu'une fois face à face, et de cette rencontre était sortie la doctrine de Monroë. Jamais elles ne s'entendirent que contre un tiers. Dès qu'elles furent en tête à tête, dès que leurs relations cessèrent d'être un reflet, la cordialité fit place au conflit virtuel.

Tocqueville, Disraëli, Thiers, montraient, à vrai dire, une

intelligence politique très pénétrante, mais qui — tout bien considéré — n'allait pas jusqu'au génie quand ils formulaient, chacun à sa manière, la fameuse prophétie sur laquelle s'achève *La Démocratie en Amérique* : « Deux grands peuples, partis de points différents, s'avancent vers le même but : ce sont les Russes et les Américains... Chacun d'eux semble appelé, par un dessein secret de la Providence, à tenir un jour dans ses mains les destins de la moitié du monde. »

Mais les vieux peuples, ceux dont Tocqueville disait, dès 1835 : « Ils paraissent avoir atteint les limites qu'a tracées la nature », le dessein secret de la Providence les condamne-t-il irrévocablement à disparaître devant le gigantesque tête-à-tête qui, du fait même de leur effacement, se transformerait nécessairement en corps à corps ? Il est clair, en tout cas, que, si l'histoire dessine un cours fatal, elle les invite obstinément à l'endiguer ou à le remonter.

Churchill, sans doute, le pressentait déjà quand, à l'automne de 1943, il tenta vainement d'orienter la Conférence de Téhéran dans un sens qui eût bouleversé l'après-guerre plus encore que la guerre. Quel était alors le grand problème qui dominait la conjoncture internationale ? La date, mais davantage le lieu, du débarquement des Alliés occidentaux sur les côtes européennes. Depuis le 10 juillet précédent, ils avaient pris pied dans la péninsule italienne. Ils y marquaient le pas. Mais, malgré cet échec relatif qui faisait suite à l'évacuation du Dodécanèse et à l'avortement des tentatives engagées dès le lendemain de la Conférence de Casablanca, soit en janvier 1943, pour entraîner la Turquie dans la guerre, Churchill s'accrochait obstinément à sa conception purement méditerranéenne du conflit. Conscient de la course de vitesse qui, à l'intérieur même de la coalition, s'engageait entre les vainqueurs, il mesurait la distance qui sépare le Cotentin de Berlin et de Vienne, où les Russes avaient toutes chances d'arriver les premiers, dès lors que la Normandie devenait le véritable point de départ des armées anglo-saxonnes. Entre Staline et Churchill, Franklin Roosevelt hésita-t-il ? Tout se passa comme s'il n'avait pas calculé l'importance de l'enjeu. La conférence se réduisit, pour l'essentiel, à un dialogue russo-américain. Perdant dès le début de la rencontre, Churchill, en s'arrêtant à Marrakech sur la voie du retour, ne dissimula pas son amertume à ses interlocuteurs français. On affirme que Roosevelt, en quittant Yalta pour son lit de mort, avait compris l'erreur de Téhéran. Mais se l'était-il expliquée ? Il y a des heures où, pour porter le poids d'une responsabilité historique, il faut lui faire équilibre en se sentant soi-même déjà chargé d'histoire. Churchill, en face de Staline, était fort d'une tradition. En guise

de prénotion, Roosevelt n'apportait qu'une légende. C'est peut-être pourquoi la rupture de Londres est sortie de la lune de miel de Téhéran.

Mais ceux qui se méfiaient de la lune de miel n'ont-ils point qualité pour empêcher la rupture définitive ? Le sens du relatif et la maturité historique peuvent, aujourd'hui, faire obstacle au désespoir, comme hier à l'illusion. Churchill était seul à Téhéran. La France et l'Angleterre sont, désormais, solidaires sans être isolées. Encore leur faudra-t-il renouveler leur science pour user de leur sagesse. « L'histoire, a dit le professeur Weigert, c'est de la géographie mise en mouvement. » Maintenant que l'aviation, la radio et la télévision confèrent à l'Arctique une importance stratégique supérieure à celle de l'Atlantique ou du Pacifique, et transforment, pour l'homme capable de les survoler, ces déserts glacés en une sorte de « Méditerranée du monde », les deux géants sont devenus voisins. Il faut le comprendre avant qu'ils l'aient compris tout à fait eux-mêmes. Mais il faut aussi se rappeler que, dans la conscience historique des deux peuples, ils demeurent lointains. Jamais ils ne se sont rencontrés sur les champs de bataille, ni comme ennemis ni comme amis. Leurs relations ne les ont point physiquement rapprochés. Ils furent alliés, mais non pas — au sens plein du terme — frères d'armes. En expliquant la part de mystère qui complique et colore leur inimitié, l'histoire nous invite à l'espérance, c'est-à-dire à l'action.

MAURICE SCHUMANN.

DIFFICULTES ET BASES D'UNE MORALE INTERNATIONALE

Que l'activité politique, comme toute activité humaine, doive obéir aux lois de la morale, c'est ce que tout le monde admet, sauf quelques disciples attardés de Machiavel. Que, en fait, elle s'en soit généralement affranchie et que, aujourd'hui encore, elle cherche trop souvent à y échapper, c'est ce dont on est bien forcé de convenir et ce qu'on s'accorde à déplorer. Mais suffit-il de déplorer ce fait et ne faudrait-il pas plutôt en expliquer les causes, si l'on tient à y remédier ? Voilà ce que je voudrais entreprendre ici, du moins en ce qui concerne la politique extérieure, c'est-à-dire les rapports entre les États ou leurs gouvernements [1].

D'où vient qu'il soit si difficile de réaliser entre eux une entente même provisoire; à plus forte raison de constituer une société, une organisation durables, malgré tous les avantages qu'ils pourraient y trouver ? Pourquoi n'ont-ils pas encore réussi à affermir la paix, à s'assurer contre la guerre et les crises économiques qui les mettent périodiquement en péril de mort ? On se borne d'ordinaire à invoquer la force irréductible des instincts humains, source éternelle des conflits et des combats. On signale aussi le danger des égoïsmes nationaux et des doctrines qui les entretiennent ou les surexcitent : non seulement les divers chauvinismes, racismes et impérialismes, mais aussi les mythes juridiques, comme celui de la souveraineté absolue des États. On attire l'attention sur certains intérêts économiques particuliers, qui dans notre monde capitaliste exercent sur les gouvernements une pression constante et souvent décisive, et trouvent leur profit dans des luttes qui mettent la terre à feu et à sang : trusts de l'acier

1. Car, pour la politique intérieure, les difficultés sont infiniment moindres et en voie d'être surmontées, s'il est vrai que toute notre histoire moderne, qui est celle des progrès de la démocratie, est aussi par là même celle d'une moralisation progressive des rapports entre gouvernants et gouvernés (au moins dans les institutions, sinon dans les actes...).

ou du pétrole, fabricants et trafiquants d'armes, consortiums de banquiers, etc. Enfin, quand il s'agit d'établir une vraie communauté internationale, on ne manque pas de souligner la nécessité et la difficulté d'obtenir l'adhésion de tous les États à une institution de ce type, et l'impossibilité d'admettre que certains s'en excluent ou en soient exclus; et il n'est pas douteux que cette difficulté ait pesé lourdement sur la naissance laborieuse et la brève existence de la défunte S.D.N.

Toutes ces considérations sont exactes et je suis bien loin de les croire négligeables. Je ne pense pas cependant qu'elles suffisent à résoudre le problème. Et je suis convaincu qu'on a trop généralement minimisé celui-ci.

On l'a minimisé parce qu'on est parti du principe qu'*il n'y a qu'une morale*, dont les lois s'appliquent identiquement aux peuples comme aux individus. Pourquoi en serait-il autrement ? dit-on, et comment ce qui est juste et bon pour les uns serait-il mauvais et injuste pour les autres ? Toute la vie internationale ne suppose-t-elle pas le respect de la parole donnée, la loyauté et la fidélité aux *pacta servanda*, toutes vertus, qui ne sont pas moins nécessaires à la vie privée et à la vie économique. Là-dessus tous les auteurs sont unanimes, depuis les philosophes de cabinet jusqu'aux hommes d'État :

> Les différentes nations se trouvant, par rapport les unes aux autres, dans la même situation que les individus, ne conviendrait-il pas d'adopter, ou tout au moins d'expérimenter les mêmes mesures ?

dit un manuel en usage dans nos classes[2]. Et le président Masaryck proclamait en 1936 :

> Je l'affirme avec l'expérience que chaque jour encore j'acquiers dans ma fonction, il n'y a pas d'autre morale pour les États, les peuples et les chefs, que la morale qui s'applique aux individus[3].

La thèse remonte à Platon; on sait comment celui-ci prétendait lire dans la Cité *en grosses lettres* ce qui est écrit *en plus petit* dans chaque citoyen (*République*, II, 638 *d*), identifiait le problème de la justice politique avec celui de la justice civile et retrouvait dans les gouvernements dégénérés les mêmes tares essentielles que dans les individus criminels. Encore ne s'est-il pas posé la question des rapports entre les États, sinon pour condamner la guerre sous toutes ses formes. Vingt et un siècles après lui, Kant répète que les devoirs et les droits des gouvernants ne

2. Luquet, *Logique, Morale, Métaphysique*, Alcan, 1931, p. 286.
3. *Entretiens avec Masaryck*, par Karel Capek, Paris, Stock, 1936, p. 255.

sauraient différer de ceux des particuliers, qu'une maxime morale se reconnaît à son universalité, et qu'

il faut déduire les maximes d'État de la pure idée du devoir, *quelles qu'en puissent être les suites physiques*[4].

Un tel patronage ne serait pas fait pour nous rassurer et ne suffirait pas à nous convaincre si l'on n'y ajoutait ce que l'on considère comme les enseignements essentiels du christianisme. Celui-ci n'a-t-il pas proclamé l'égalité morale absolue des hommes, quelle que soit leur race ou leur culture ? Ne la fonde-t-il pas sur leur fraternité, et celle-ci sur leur filiation divine ? N'a-t-il pas pour base et pour but l'unité du genre humain (*ut sint unum*. Jo., XVII) ? N'est-ce pas avec lui que la religion perd enfin son caractère étroitement national, et peut-on contester qu'il ait étendu à tous les hommes, non seulement les devoirs de justice qui obligent à respecter les droits de l'étranger et interdisent à son égard l'emploi de la violence, mais la loi de charité qui ordonne de rendre le bien pour le mal, de soigner et d'aimer même et surtout ses ennemis (car d'aimer ses amis, le beau mérite ! les Gentils ne le font-ils pas ? — Matth., V, 46-47), et, s'il le faut, de sacrifier pour eux sa vie ?

Qui songerait à renier un si précieux héritage ? Je ferai seulement remarquer que, en tout ceci, il n'est question que des devoirs d'homme à homme, non de gouvernement à gouvernement, et qu'en dépit de certaines tentatives comme celle de Bossuet, je ne sache pas qu'on ait jamais réussi à tirer de l'Évangile un traité de politique ni de droit international.

Bossuet lui-même, d'ailleurs, résout la question sans l'avoir nettement posée et sans paraître en soupçonner la complexité.

Jésus-Christ vous apprendra par lui-même et par ses apôtres tout ce qui fait les États heureux,

ose affirmer le préambule de la *Politique tirée de l'Écriture Sainte*. Mais, dans le corps de l'ouvrage, en dehors du chapitre VII, qui établit l'origine divine du pouvoir des rois, et du chapitre IX, qui formule les conditions classiques d'une juste guerre, l'homme d'État ne trouvera pas grand'chose pour son instruction technique.

Le partage des biens entre les hommes et la division des hommes mêmes en peuples et en nations *ne doit point altérer la société générale du genre humain*,

dit l'article 5 du livre I : formule bien vague et qui n'engage à

4. *Pour la paix perpétuelle*, Appendice I.

rien; et, dans le texte de l'article, il n'est plus question que des devoirs que nous avons individuellement vis-à-vis des étrangers, à propos desquels l'auteur a cette phrase d'une ironie qu'on veut croire involontaire :

Moïse est si loin de vouloir qu'on manque d'humanité aux étrangers qu'il étend même en quelque façon cette humanité jusqu'aux animaux !

Seul un paragraphe semble envisager les relations de peuple à peuple :

Il faut encore plus respecter les bornes qui séparent les États que celles qui séparent les particuliers; et on doit garder la société que Dieu a établie entre tous les hommes.

Mais la suite nous oblige à déchanter :

Il n'y a que certains peuples maudits et abominables avec qui toute société est interdite à cause de leur effroyable corruption qui se répandrait sur leurs alliés,

ce qui ruine le principe même de l'égalité; et on ne mentionne plus ensuite que le respect dû aux ambassadeurs, et l'excellente règle de saint Augustin selon laquelle charité bien ordonnée commence par les compatriotes, car

si on doit aimer également tous les hommes, on ne peut les servir tous également.

Serons-nous plus heureux auprès des théoriciens du droit international ? Sans doute certains ont eu un sentiment plus net de la difficulté signalée plus haut. La distinction, adoptée par eux depuis longtemps, entre droit privé et droit public, leur permettait de la souligner. Cependant, sans avoir fait une revue complète des auteurs depuis Vittoria et Soto jusqu'à nos jours, je n'ai pas l'impression qu'aucun d'eux lui ait prêté une attention suffisante, et je crains que beaucoup n'aient été victimes d'un vocabulaire qui donne lieu à de graves confusions.

Ainsi, pour me borner à quelques contemporains, le R. P. Delos, après avoir rappelé que l'État (et non la Nation) est une personne morale, donc, comme tel, sujet de droit, conclut :

Dès lors, les relations des États entre eux doivent être régis par les règles qui gouvernent les rapports mutuels des personnes [5].

5. *La Société internationale*, de Gigord, 1928, p. 21.

De même, le R. P. Valensin, dans une conférence sur la loi de charité et les relations internationales, affirme le caractère universel de cette loi, étend son application aux peuples comme aux individus, aux gouvernants comme aux gouvernés, mais ne mentionne plus ensuite parmi ces applications que le pardon des injures et la bienveillance mutuelle, et ne fait qu'une réserve — capitale, il est vrai — en admettant que

> les chefs de peuples, parlant et agissant au nom de la nation dont ils sont les chefs, ne peuvent légitimement aller à l'encontre de ses intérêts vitaux [6].

Seul le R. P. Fessard, dans l'intéressant « examen de conscience international » qu'il a intitulé *Pax Nostra* (Grasset, 1936) pose franchement la thèse de l'extension aux peuples de l'idéal chrétien de justice et de charité sans en dissimuler les conséquences extrêmes, mais il ajoute aussitôt :

> Je ne me demanderai pas : qu'est-ce que l'ordre de charité exige des États ? car je ne suis pas chef d'État, grâce à Dieu, et n'ai pas à m'examiner sur ce point. Mais qu'est-ce qu'*exige de moi* l'idéal de charité que j'aperçois dominant pour ainsi dire tous les hommes, que je les considère un par un ou groupés en collectivités diverses (pp. 105-107),

ce qui semble une manière élégante d'esquiver le débat [7].

Reprenons donc celui-ci à son point de départ. Nous n'aurons pas de peine à montrer que, s'il y a des analogies importantes entre les relations internationales et les relations interindividuelles, ce ne sont que des analogies, et qui comme telles ne sont que des ressemblances *partielles*, déguisant le plus souvent des *différences capitales*, qui n'autorisent pas des inductions *totalisantes*, et nous obligent donc à repenser nos règles morales et à les adapter à leur objet.

La première de ces analogies est celle de la *personnalité*. Juristes et moralistes sont d'accord pour l'attribuer aux collectivités. Mais leur désaccord commence quand il s'agit de savoir s'il faut l'attribuer à *toutes* les collectivités. Le P. Delos, nous venons de

6. *Le Problème international*, de Gigord, 1928, p. 33.

7. Cependant le R. Père dit plus loin : « L'examen de conscience d'un membre du souverain peut et doit même préparer et inspirer un traité de politique chrétienne, c'est néanmoins tout autre chose qu'un traité de politique, même tiré de l'Écriture Sainte » : par où il montre qu'il a pleine conscience de la difficulté. D'ailleurs, il y revient par la suite, et surtout dans son Annexe II. Mais la solution qu'il en donne nous paraît des plus discutable (« L'acte moralement bon *doit être* politiquement bon »), p. 458.

le voir, l'accorde aux *États*, mais la refuse aux *Nations* (à bon droit, croyons-nous, car ce ne sont jamais que des *individualités*) [8]. Cependant, M. Bridoux n'hésite pas à affirmer qu'

> il y a entre la personne et la Nation de grandes analogies. L'une comme l'autre ont non seulement une unité, mais une conscience, une sensibilité, une volonté. La nation a les mêmes exigences et les mêmes droits que la personne [9]...

Le R. P. Fessard, lui, va plus loin : il soutient que

> la personnalité morale de la communauté des nations apparaît comme *analogue de tout point* à celle de la famille et de la patrie [10].

Voyons cela.

Ma personnalité, je sais ce que c'est : à savoir la conscience que je prends avec l'âge de mon moi physique et mental, de son unité et de son identité *absolues* à travers le temps et l'espace, de son unicité aussi et de sa liberté inaliénable. Quelle est la collectivité à laquelle on puisse appliquer *tels quels* ces attributs ? En dehors de certains métaphysiciens allemands, qui a jamais osé accorder à un *Volksgeist* une authentique substantialité ? Durkheim lui-même, dont le langage prêtait souvent à cette interprétation, s'en est défendu à plusieurs reprises et a reconnu qu'il ne fallait donner au terme de conscience collective qu'une valeur de métaphore. Non que l'on puisse mettre en doute l'existence des êtres collectifs et leur originalité (nous y reviendrons); mais celle-ci consiste précisément dans la différence qu'ils présentent avec les individus qui les composent et dont ils sont autre chose que la somme arithmétique : tantôt en plus, tantôt en moins. Une société (famille, patrie etc.) a un corps et une âme ? je le veux bien; mais ce corps est composé d'individus libres et pensants, non de cellules mécaniquement solidaires, comme on l'a rappelé cent fois contre les « organicistes »; et cette âme n'est qu'un ensemble de croyances et de sentiments communs, sans unité substantielle et indestructible. Unité, identité, liberté ne sont jamais ici qu'un idéal à réaliser, ne sont jamais ici que virtuelles [11]. Et je n'ignore pas qu'on en a dit autant de notre personnalité psychique; mais c'est en vertu d'un préjugé antisubstan-

8. Cf. notre article *Nation et Patrie*, dans *La Vie Intellectuelle* de février 1946.
9. *Manuel de Morale*, Hachette, 1945, p. 216.
10. *Op. cit.*, p. 57.
11. En ce sens, on peut dire qu'une société n'est jamais *faite*, qu'elle est toujours à faire, comme le montre bien M. Pradines dans son récent *Traité de Psychologie*, tome III, p. 636.

tialiste ou phénoménisme des plus discutable et que ce n'est pas le lieu de discuter.

Je n'ignore pas non plus qu'on se borne à parler ordinairement de la personnalité *morale* des collectivités, et qu'on entend par là qu'elles sont sujet de droits *au même titre* que les personnes individuelles. Encore faut-il admettre aussitôt qu'il s'agit d'une fiction juridique et que ce prétendu *titre* n'est pas identique. Car la première conséquence qui découle de la personnalité morale, c'est l'égalité absolue des droits. Affirmera-t-on que les peuples et les États sont tous égaux devant la loi internationale ? On l'a fait parfois, et on en a déduit logiquement que chacun devait avoir droit au même bulletin de vote, le Guatémala comme les États-Unis, l'Afghanistan comme la Chine ou l'Allemagne. Mais ce fut une des pierres contre lesquelles achoppa la S. D. N. On se rappelle qu'elle crut l'éviter en instituant une assemblée générale et un conseil restreint, et dans celui-ci des membres permanents et d'autres renouvelables. Dès sa fondation, l'O. N. U., tout en réaffirmant le principe de l'égalité des peuples, a nettement opposé les « cinq grands » États et les autres, accordé aux premiers seuls le droit de veto et renoncé par là même à la règle genevoise de l'unanimité. Il n'est plus question, il ne peut plus être question de démocratie internationale !

Les juristes eux-mêmes l'ont toujours reconnu. Il y a soixante ans, le célèbre Lorimer divisait l'humanité en trois sphères concentriques; la civilisée, la « barbare » et la « sauvage », n'attribuant aux deux dernières qu'une existence politique diminuée et une application restreinte du droit international[12]. Le système admis par le traité de Versailles, des territoires placés sous mandat et celui, proposé par la charte de San Francisco, des populations confiées à un *trusteeship*, présupposent de même une distinction entre peuples majeurs et peuples mineurs, ceux-ci étant mis en tutelle par ceux-là. Encore ces termes ne peuvent-ils être pris dans l'acception précise qu'ils ont en droit civil : la majorité n'est plus une question d'âge, mais de culture morale et de maturité politique et économique, et il serait naïf de croire que l'État-tuteur puisse ne gérer le patrimoine de son pupille que dans l'intérêt de celui-ci, qu'il doive être tenu de lui rendre compte de sa gestion, ou qu'il puisse être considéré comme responsable de ses fautes. Pour la même raison, il faudrait critiquer l'opposition courante entre les nations dites jeunes et celles qu'on dit vieilles; physiologiquement, toutes sont vieilles, ou jeunes, comme on voudra; psychologiquement, elles ont l'âge qu'elles

12. *Principes de Droit international*, trad. Nys, 1885, p. 69.

croient avoir, ou plutôt leur âge n'est pas celui de leurs artères (comme pour les individus), c'est celui de leurs institutions !

Dès lors et d'une façon générale, les devoirs et les droits d'un État vis-à-vis de ses congénères sont-ils assimilables à ceux d'un individu vis-à-vis des siens ? Acceptons la division classique en obligations de justice et de charité : du fait même que l'égalité entre les États est impossible, la définition même de la justice n'en est-elle pas affectée ? La formule traditionnelle : *neminem laede*, un gouvernement peut-il la prendre pour règle de son action ? Comment assurerait-il la sauvegarde des intérêts dont il a la charge sans nuire à ceux des autres États, forcément rivaux ? Prenons un exemple concret et actuel : notre gouvernement n'est-il pas tenu, en cette année 1947, de diviser l'Allemagne (est-ce pour son bien ?), de lui soustraire une partie de sa production de charbon (*idem*), et d'arracher à ses Alliés le maximum d'avantages qu'il pourra retirer des traités à conclure ? S'il ne le fait pas, ne l'accusera-t-on pas (du moins chez nous) d'avoir manqué à son *devoir*, d'avoir *trahi* sa mission ? Ainsi l'utilitarisme égoïste (chacun pour soi, tant pis pour les autres !), que condamne la morale interindividuelle, apparaît comme la loi de la morale nationale. Et si l'on a le courage de s'élever au-dessus du plan national, il faut aussi avoir la sagesse de se contenter d'un compromis entre les intérêts en présence, ce qui nous ramène à la conception contractualiste du droit : en l'état présent des choses, peut-on espérer mieux ?

— Tout de même, dira-t-on, les peuples jouissent bien de droits élémentaires, ne serait-ce que le *droit à la vie*. En quel sens le prenez-vous ? et à qui l'accordez-vous ? à l'État ou à la Nation ? Si c'est à l'État, rien de plus discutable, puisque tout le monde admet qu'un État est fils des circonstances et des conventions, et peut disparaître avec elles (le royaume de Bavière a-t-il droit à la vie ?) Si c'est à la Nation, vous voilà jeté dans les inextricables imbroglios du principe des nationalités[13] ! Si vous l'accordez à certaines et non à d'autres, condamnez-vous leur population à mort ? Il ne s'agit donc que de vie et de mort *politiques* ou *juridiques* ! Il n'y a qu'un Michelet pour avoir osé soutenir et écrire que les nationalités sont immortelles[14], sous prétexte

13. Que nous avons rappelés dans l'article précité.

14. Dans une page étonnante du *Peuple* (3e partie, chap. IV), où éclate la perpétuelle confusion que nous avons dénoncée entre Nation et Patrie, et cet abus des analogies factices que nous dénonçons aujourd'hui. En voici le passage principal : « Rien ne périra, j'en suis sûr, ni âme d'homme ni âme de peuple; nous sommes en trop bonnes mains... Dieu nous garde de nous perdre en lui !... Et si nulle âme

qu'elles ont une âme et que « nulle âme ne périt ». De même, quand un État invoque le droit de légitime défense, est-ce son existence matérielle qui est en jeu, ou son existence juridique ? Est-ce que ce principe l'autorise à supprimer son adversaire ? Alors ne soyons pas dupes des mots : ils cachent des réalités qui ne sont pas du même ordre!

Dans un sens voisin, on a beaucoup parlé ces temps derniers de la *vocation* des patries, ou de leur *mission divine*, le P. Fessard entre autres[15], ainsi que M. Fr. Perroux. Nous avons déjà dit ce qu'on pouvait accepter et ce qu'il fallait rejeter de cette autre assimilation[16], valable à la rigueur pour certaines patries; mais, sans faire de plaisanterie déplacée, on reconnaîtra que pour beaucoup d'autres leur vocation apparaît comme tardive, ou bien malaisée à définir; et on se rappellera qu'Hitler aussi parlait de la vocation éternelle de l'Allemagne, et de sa mission providentielle.

On veut être du conseil de Dieu et prendre avec lui la charge de conduire le monde,

comme écrivait ironiquement Descartes à la princesse Élisabeth[17].

Que dire maintenant de la *responsabilité* des États et des *sanctions* qu'elle implique ? M. de la Palisse lui-même avouerait qu'on ne corrige pas un peuple comme un enfant, et qu'il n'est pas admissible qu'on le condamne à mort comme un assassin. Mais il devrait avouer de même qu'il n'est pas plus admissible

ne périt, comment ces grandes âmes de nations, avec leur génie vivace, leur histoire riche en martyrs, comble de sacrifices héroïques, toute pleine d'immortalité, comment pourraient-elles s'éteindre ? Lorsque l'une d'elles s'éclipse un instant, le monde entier est malade en toutes ses nations, et le monde du cœur en ses fibres qui répondent aux nations... (Allusion à la Pologne et à l'Italie.) La nationalité, la patrie, c'est toujours la vie du monde. Elle morte, tout serait mort. Demandez plutôt au peuple : il le sent, il vous le dira ! » Une telle argumentation est proprement désarmante. Or le P. Fessard trouve le moyen d'aller plus loin puisqu'il n'hésite pas à employer à ce propos le terme d'*éternité* : « Parce que ma patrie est une *personne*, je puis en effet parler, *pour elle comme pour moi*, d'*éternité!* » (p. 286). Mais il ajoute aussitôt que « cette éternité tout naturellement souhaitée par un amour naturel n'est qu'une immortalité de l'individualité *dans le temps*. Fantôme de l'éternité, non pas sa vérité ! » Alors ne serait-il pas préférable de ne pas galvauder ce beau mot et de le réserver au seul domaine qui lui convienne, celui de la théologie ?...

15. *Pax Nostra*, pp. 178, 285-286.

16. *La Vie intellectuelle*, février 1946, pp. 74-75, note.

17. Lettre du 15 septembre 1645, Éd. Adam-Tannery, t. IV, p. 292.

de le priver de pain ou de diminuer sa ration vitale, ce qui s'appelait autrefois le blocus et s'appelle aujourd'hui le rationnement. Car, en l'occurrence, qui punit-on, et de quoi ? Et, certes, impossible de nier qu'un peuple entier puisse être coupable de certaines fautes; encore s'agit-il plutôt de fautes par connivence ou par omission que par complicité vraie; et il y a toujours des innocents qu'on châtie avec les autres, ne serait-ce que les enfants, et ceux des adultes qui ont tenté l'impossible pour résister aux courants qui entraînaient les autres; et le châtiment atteint d'autant plus d'innocents qu'il est plus tardif et plus général. Quand à ne châtier que les dirigeants ou les gouvernants, c'est plus facile, mais est-ce plus juste ? et la mort est-elle le châtiment qui convient, c'est-à-dire le mieux approprié, le plus réparateur et le plus efficace ? Le tribunal de Nuremberg a proposé de faire une distinction qui mérite de rester entre la responsabilité juridique d'un peuple et sa responsabilité pénale; il ne serait pas moins nécessaire de ne pas confondre la responsabilité d'une foule avec celle d'une collectivité organisée; celle d'un peuple démocratique avec celle d'un peuple qui ne prend aucune part aux affaires politiques et qui n'est pas consulté par son gouvernement; encore faudrait-il admettre dans le premier cas que les décisions ne sont imputables qu'à la majorité des électeurs, et considérer dans quelle mesure ceux-ci ont été libres de leur vote et conscients de ses conséquences. Seule une conception déterministe et utilitaire de la responsabilité attribue celle-ci sans vergogne à une collectivité, parce qu'elle ne s'embarrasse pas des considérations de mérite et de liberté; mais c'est une regrettable survivance de la « mentalité primitive » et qui autorise tous les abus, nous l'avons assez vu pendant l'occupation; elle formait la base des réformes du Code pénal dans les États totalitaires; il serait difficile d'y voir un progrès juridique!

Une autre preuve assez claire de l'impossibilité d'appliquer telles quelles aux relations internationales les prescriptions de la justice interindividuelle nous est fournie par le fait que ces relations soulèvent des problèmes qui ne se posent pas, ou qui se résolvent tout différemment, dans le droit civil : tels ceux du droit de prise, de la naturalisation, des devoirs et droits des neutres, etc... Ne retenons que ce dernier cas : admettrait-on qu'un particulier assiste indifférent du haut de son balcon à une lutte à mort entre deux de ses concitoyens, voire qu'il leur fournisse de quoi prolonger leur lutte ? Ce qu'on traiterait exactement ici de lâcheté ou de complicité hypocrite est cependant regardé là par les publicistes comme une obligation, sinon comme une des plus louables innovations du droit. Ils en dissertent longuement et exaltent le principe de la neutralité perpétuelle, qui pourtant

a une certaine parenté avec la politique de Ponce Pilate, ou par un autre côté avec ses ententes entre brigands pour ne pas toucher à la propriété ni à la personne d'un tiers, à condition que celui-ci consente à fermer les yeux et à ne pas se mêler de leurs affaires[18].

Voilà pour la justice. Que dire de la *charité* ? Quel sens prend ce terme quand on l'applique aux États ? Sans doute on nous dit qu'ils ont entre eux des obligations de bienveillance, de solidarité et d'entr'aide mutuelle, et c'est incontestable; mais cela ne saurait suffire à épuiser le contenu de cette vertu que le Christianisme a mise au premier rang. La charité, c'est d'abord l'amour de l'homme pour l'homme en tant qu'homme, l'amour fraternel sans espoir de retour : quel est le peuple qui a jamais aimé en ce sens ou qui soit capable d'aimer son voisin ? peut-on parler même sérieusement entre eux d'amitié vraie, de véritable « entente cordiale[19] » ? Et puis la charité, c'est l'amour non seulement du voisin et du proche parent, mais de l'étranger, de l'ennemi; c'est le pardon des injures, l'oubli des injustices les plus flagrantes, l'éponge sur le passé; c'est l'abandon de ses droits, même les plus sacrés, au profit d'autrui, c'est la non-résistance au mal, l'acceptation du dol, le sacrifice de ses biens, de sa santé, à la limite : de sa vie.

Quelle plus grande preuve d'amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ?

Va-t-on exiger cela d'une nation ? Sauf Tolstoï et ses disciples, comme Félicien Challaye, et peut-être Gandhi, je ne sache pas que personne ait poussé jusque là le paradoxe, et on sait où il a mené Tolstoï : à demander, au nom de la Loi d'amour, la suppression de toute violence, même légale; de toute institution de police, même celles qui sont destinées à protéger les faibles; de toute sanction, même les plus justifiées.

Le P. Valensin, traitant de la charité internationale, ne soulève même pas la question. Le P. Fessard la pose fort nettement, mais on ne peut pas dire qu'il la résolve avec la même rigueur :

L'idéal de la charité que j'affirme comme celui de la Nation me

18. En effet, « un État ne peut pas, par sa seule volonté et par une déclaration unilatérale émanée de lui, s'octroyer l'avantage de cette situation (de neutre perpétuel). Sa caractéristique est d'être établie bien plus dans l'intérêt des autres États que dans celui de l'État neutralisé ». Bonfils, *Manuel de Droit international public*, 4e éd., p. 185.

19. D'ailleurs, si la charité est une relation interpersonnelle et si les nations ne sont pas des personnes, l'expression même de charité internationale devient contradictoire *in terminis*.

force d'admettre au *moins comme un cas théoriquement possible*, qu'une nation entière puisse consentir à disparaître plutôt que de se défendre contre un injuste agresseur. Quelle énormité ! me crie-t-on, etc. (p. 155);

et il s'efforce de montrer tout ce que l'hypothèse comporte d'invraisemblances; mais, après en avoir longuement discuté, et s'être fait des objections dont lui-même souligne la faiblesse (tout État doit protéger ses membres, p. 165; chaque nation a droit à la vie, p. 178), il avoue que, tout bien pesé, le cas n'est pas tellement impossible : si nous admettons que notre patrie a une mission éternelle, alors

> nous ne craindrons plus que (cette mission) que nous rêvons pour notre pays mette en danger son individualité propre. Et pourquoi pas ? De même qu'il y a des missionnaires prêts à rendre témoignage en donnant leur sang, peut-être le jour viendra-t-il où un peuple entier, ayant assez pris conscience de sa mission et de l'éternité qu'elle implique, sera disposé à accomplir le geste de parfaite charité dont notre imagination, qui ne connaît guère entre nations que les gestes de l'égoïsme, ne peut même pas se figurer la réalisation concrète... Mission chrétienne, c'est soumission pour l'élévation et la rédemption de tous (pp. 288-289).

Que ces lignes révèlent une inquiétante confusion de la politique, non seulement avec la morale, mais avec la religion, c'est ce dont témoignent les termes mêmes qu'on emploie; car enfin assimiler la mission d'un peuple à celle d'un missionnaire porteur de la Bonne Nouvelle, bien plus, à celle du Christ, puisqu'on parle de sa mission rédemptrice[20] !... Mais nous nous garderons, pour le moment, de rouvrir cet irritant et sempiternel débat, et nous remercierons plutôt le P. Fessard de nous avoir fourni la meilleure démonstration *per absurdum* de la thèse que nous nous proposions de défendre ici.

Avant d'envisager l'invraisemblable hypothèse d'un holocauste national, ou, pour mieux dire, du suicide collectif de tout un peuple, ne serait-il pas plus sérieux de se demander si l'on peut rai-

20. C'est la même confusion qui a amené certains moralistes à classer les devoirs des États colonisateurs parmi les obligations de charité, alors que, par ailleurs, on les assimile aux devoirs de tutelle, qui sont de simple justice (cf. compte rendu de la Semaine Sociale de Marseille, 1930). De même, si nous étions théologien, nous ne serions pas sans inquiétude sur la façon dont le P. Fessard utilise le dogme du « Corps mystique », qui concerne la chrétienté, en le transposant sur le plan des rapports interétatiques. Mais nous ne sommes pas théologien et laissons à de plus compétents l'examen de cette délicate question.

sonnablement imposer aux États des obligations de charité, *alors qu'ils en sont encore à ignorer dans leurs rapports les règles de la plus élémentaire justice* ?

Il y a des degrés à respecter dans l'ordre de l'action, et qui sont inverses de l'ordre des valeurs théoriques. Il y a une vertu de prudence qui doit dominer toute conduite morale. C'est le principe de bon sens que Tolstoï a méconnu et que le P. Fessard n'ignore pas, puisqu'il le rappelle aux « pacifistes intégraux », sans y insister suffisamment à notre goût (p. 186).

Avant de faire des cadeaux à ses ouvriers, un patron doit leur verser un juste salaire (erreur du paternalisme). Avant de se dévouer pour les enfants des autres, un père de famille doit nourrir sa nichée. Avant d'entrer dans la voie des « parfaits », un homme doit prouver qu'il est capable de suivre la *via media*. Avant d'appliquer aux nations la loi d'amour, obtenez donc qu'elles renoncent aux pratiques de la jungle !

Car c'est là qu'elles en sont. On connaît la distinction, un peu grosse, mais commode, des trois stades auxquels on a souvent ramené l'évolution morale de l'humanité. Le premier est celui de l'anarchie, de l'absence totale d'organisation, où chacun se fait justice soi-même : c'est l'*homo homini lupus* de Hobbes, ou « l'état de guerre » de Renouvier. Le deuxième commence avec l'établissement des tribunaux et des polices, des cadres politiques et des codes juridiques qui réglementent les rapports entre les individus et limitent leurs intérêts par la loi commune : c'est l'état de paix armée, le règne de la justice appuyée sur la force. Le troisième serait celui où les individus, suffisamment éduqués et conscients de leurs devoirs, n'auraient plus besoin des lois et des institutions pour respecter les droits de leurs semblables et faire valoir les leurs : ce serait le cas d'une communauté de saints, le règne de l'*homo homini deus* de Spinoza, la Cité des Fins de Kant. On peut remarquer que ces trois stades sont comme la projection dans le temps des trois ordres de Pascal : celui de la chair ou de la force pure, celui de l'esprit ou de la raison pure, celui du cœur ou de la charité.

Pour ce qui est des nations, il n'est pas douteux que nous entrons à peine dans la deuxième période et que nous sommes encore en pleine barbarie. Alors que l'idéal d'une justice rationnelle s'est introduit dès l'Antiquité dans la vie civile et dans le droit pénal, il a pénétré beaucoup plus tardivement dans les rapports économiques et dans le régime du travail, plus tardivement encore dans l'organisation politique intérieure des États. En politique extérieure, il ne s'est manifesté pendant longtemps que par quelques codifications concernant les droits des personnes (droit des gens); pour les collectivités, par quelques pro-

jets de paix perpétuelle et essais de réglementation des droits des belligérants, projets et essais qui passèrent pour l'œuvre d'utopistes et laissèrent indifférents la plupart des philosophes et des moralistes[21]. Les premières réalisations pratiques, exception faite pour les interventions de l'Église et de la Papauté au cours des âges[22], n'ont pas cent ans d'existence, et nous savons à combien d'obstacles elles se sont heurtées et se heurtent encore aujourd'hui.

A ce retard, à ce décalage dont témoigne l'histoire, il doit y avoir d'autres raisons que celles que nous rappelions en commençant. Il nous semble qu'une des principales doit être cherchée dans la nature même des êtres sociaux, dont on n'a pas assez tenu compte chez les moralistes. C'est pourtant une donnée banale de la psychologie collective qu'une masse humaine, organisée ou non, foule ou public, clan ou classe, secte ou parti, cité ou nation, diffère toujours profondément des individus qui la composent, qu'elle a ses façons propres de sentir, de penser et d'agir. L'intelligence y est diminuée, tandis que l'émotivité y est exaltée. L'activité s'y montre impulsive et versatile, au point que l'expression même de volonté collective ressemble fort à un contresens : une société ne *veut* pas à proprement parler, elle désire et elle impose ses exigences à la manière de l'enfant et du paranoïaque. Il s'agit d'un véritable abaissement du niveau mental, d'une régression vers les états infantiles et primitifs. Dans la moindre assemblée, même composée de gens dits « bien élevés », les instincts apparaissent à nu, les refoulements se font mal.

Une foule, dit Mac Dougall, c'est toujours un troupeau de bêtes sauvages.

Les qualités communes s'y additionnent, mais les caractéristiques individuelles s'y annulent. Or l'intelligence est chose émi-

21. Rappelons qu'un Descartes pouvait écrire en 1646 à la princesse Élisabeth : « La justice entre les souverains a d'autres limites qu'entre les particuliers; et il semble qu'en ces rencontres Dieu donne le droit à ceux auxquels il donne la force »; et que, en 1685, le pieux Malebranche rédige un *Traité de Morale* où la question n'est même pas abordée, sinon de cette manière très indirecte : « Le prince a l'autorité de faire des lois, et il n'y est pas soumis. Il peut agir avec empire, sans rendre raison de sa conduite à personne, parce qu'il semble qu'il ait plus de rapport à Dieu comme puissance que comme raison » (édition Joly, p. 212). En politique extérieure, Spinoza s'en tient à Machiavel (*Traité politique*). Au début du XIX^e^ siècle, Fichte et Hegel repoussent l'idée même de la possibilité d'une morale internationale. Au début du XX^e^, celle-ci ne figure pas dans la plupart de nos manuels de baccalauréat...

22. Sobrement rappelés et énumérés par le chanoine Leman dans le recueil sur *La Société internationale*, déjà cité (de Gigord, 1928).

nemment individuelle, et aussi toutes les aspirations supérieures de l'âme, les dons esthétiques et scientifiques, les sentiments d'une moralité délicate. L'invention géniale est solitaire. On s'étonne souvent du niveau lamentable des émissions de la radio ou des films les plus réputés : le vaste public auquel ils sont destinés en supporterait-il d'autres[23] ? Récemment, M. Le Senne a bien montré[24] que l'étude des caractères nationaux ou provinciaux ne peut pas user des mêmes procédés que celle des caractères individuels; l'observation n'y saurait suffire, il faut avoir recours à l'histoire et à la statistique. De même qu'il n'y a pas une race française, ni une race russe, mais une certaine proportion des sangs A,B et AB qui permet de définir statistiquement le sang des Français par rapport à celui des Russes[25], de même il y a une certaine constance dans les proportions d'émotifs-actifs ou d'émotifs-inactifs qui seule permettra de distinguer des autres, d'une manière objective, le caractère français. Si la psychologie des collectivités diffère de celle des individus, pourquoi n'en serait-il pas de même, dans une certaine mesure, de leurs morales ? Pour avoir à formuler un idéal, la morale est-elle dispensée de prendre pied sur le réel ? Or, l'humanité n'est pas composée d'individus, mais de groupements d'individus, qui ont chacun leur réalité spécifique.

A cette raison s'en ajoute une autre. Dans la vie des peuples, il y a des phénomènes qui ont une importance primordiale qu'on ne retrouve pas dans celle des individus, ce sont les phénomènes économiques. Sans accepter le matérialisme historique des marxistes, il faut bien lui faire sa part, qui n'est pas mince. Que l'on songe seulement à l'explication des guerres : qui oserait aujourd'hui la ramener à la seule volonté criminelle de tel ou tel chef d'État ? Or, il faut admettre aussi que les faits économiques constituent un ordre à part, intermédiaire entre celui des faits psychologiques et celui des faits sociaux, il exige des méthodes particulières d'observation et de mesure, il obéit à ses lois propres. Comment pourrait-on régler les rapports entre les États sans tenir compte de leurs relations monétaires, commerciales et industrielles, qui plus que jamais commandent l'activité des gouvernants ? Or, l'économie, comme on sait, tantôt rapproche

23. Je n'insiste pas sur ces faits bien connus et me borne à renvoyer aux travaux déjà anciens de Sighele, Tarde, Le Bon, Mac Dougall, etc., à celui plus récent de A. Joussain, *Psychologie des masses*, Flammarion, 1938.

24. Dans le n° 3 de la jeune *Revue de Psychologie des peuples*, qui paraît au Havre depuis mai 1946.

25. Voir N. Lahovary, *Les peuples européens*, chez Zeluck, Paris, 1946.

et tantôt divise les peuples; et il en est de même des moyens de communication, dont on a cru longtemps, si naïvement, qu'ils ne pouvaient qu'unir les hommes.

On voit où tendent ces réflexions. Non pas certes à nier l'utilité et la possibilité d'une morale internationale : jamais elle n'a été plus nécessaire qu'aujourd'hui. Mais à refuser délibérément ces solutions paresseuses dont elle s'est trop souvent contentée jusqu'ici, à reconnaître loyalement l'immensité des obstacles à vaincre et à dresser un tableau des tâches qui soit au niveau des réalités, des possibilités et des urgences; à renoncer une bonne fois aux analogies faciles et aux mythes verbaux, comme le droit des peuples à disposer d'eux-mêmes et la charité internationale. La physique de l'atome n'est pas celle des masses stellaires. Le droit constitutionnel n'est pas réductible aux règles du droit civil. On ne manœuvre pas une armée comme une escouade. Pourquoi exiger des peuples qu'ils se comportent comme des personnes libres qu'ils ne seront sans doute jamais ? Demandez-leur d'abord, comme on l'a demandé jadis à nos ancêtres non civilisés, de se tolérer mutuellement et de renoncer à se faire justice eux-mêmes. Trouvez les institutions susceptibles d'y obliger les récalcitrants. Développez les moyens d'information et les contacts qui éveilleront peu à peu cette « âme commune » sans laquelle l'humanité ne sera jamais qu'un vaste corps disloqué, invertébré. Car, répétons-le, l'humanité d'aujourd'hui n'a ni âme ni corps, c'est un embryon formé d'organes discordants et qui se croient indépendants. Le premier devoir des États consiste donc à prendre conscience de leurs solidarités et à s'organiser rationnellement en limitant leurs propres pouvoirs.

Aucun peuple ne peut faire son salut en se détachant des autres, écrivait excellemment, dès 1921, Rabindranath Tagore. Ou se sauver ensemble, ou disparaître ensemble.

La bombe atomique est venue apporter à cette idée la plus convaincante des confirmations. Mais ne brûlons pas les étapes ! Cette tâche organisatrice suffira à occuper toutes les facultés dont dispose notre génération. Laissons à nos petits-neveux le soin de faire mieux, s'il se peut.

ROBERT TROUDE.

INTRIGUES CHINOISES

La situation intérieure de la Chine ne paraît guère avoir changé depuis vingt ans. Les Japonais sont venus, ont disparu, et les positions sont redevenues ce qu'elles étaient au lendemain du jour où le Kouomintang a rompu avec les communistes. Le général Tchiang Kaï-Chek gouverne toujours; il a toujours autour de lui les mêmes hommes, ses beaux-frères Soung et Koung, le fils de Sun Yat-Sen Sun Fo, les vétérans du Kouomintang, qui simplement troquent leurs fonctions de temps à autre; bien plus, il en va de même chez les Rouges, ce sont toujours les mêmes Tchou Teh et Mao Tze-Toung; et les mêmes généraux, Li Chi-Son, Feng Yu-Siang, Yen Shi-Shan, les uns dociles, les autres plus qu'à moitié dissidents, manœuvrent entre les deux camps de manière à conserver dans leur fief ou dans leur coterie un maximum de prestige personnel. Au lieu de régner sur une partie du Sud, les communistes dominent une partie du Nord; ils s'y sont transportés il y a plus de dix ans, en passant à travers les mailles du filet qui se refermait sur le Kiang-Si, et, depuis, ils ont plusieurs fois échappé de la même façon à l'étreinte; leurs guérillas battent les campagnes, débordent d'un côté lorsqu'on les comprime de l'autre, tentent de couper les voies ferrées et d'isoler les grandes villes qui servent de bases offensives et défensives aux armées gouvernementales.

Dans l'ensemble, pourtant, l'autorité du régime se détériore. Et d'abord les hommes ont vieilli. Très jeunes au moment où ils ont pris le pouvoir, ils dépassent sans doute à peine l'âge mûr : Tchiang Kaï-Chek ne fait qu'atteindre soixante ans, quelques-uns de ses dignitaires les plus chevronnés — Chen Li-Fou, K. C. Wu — n'en ont pas cinquante; mais enfin ceux qui se présentaient en 1928 comme une équipe enthousiaste et révolutionnaire prennent l'apparence de messieurs rassis qui se groupent pour défendre leurs intérêts. Ils n'ont pu réformer toutes les mœurs politiques et elles les ont parfois contaminés. On reparle beaucoup de corruption et d'arbitraire. D'autant que ces vingt ans de guerre extérieure et civile ont fini par épuiser le pays : sa situation économique devient invraisemblable, l'inflation atteint les mêmes proportions que dans l'Allemagne de 1924 (l'indice des prix de gros, à Shanghaï, est 110.000 fois plus élevé qu'en 1936), la production et le commerce sont paralysés, les régions dévastées couvrent la plus grande partie du territoire. Au jeu militaire de cache-cache, ce sont les communistes qui profitent. Ils ont professé l'union sacrée durant la guerre, mais conservé leurs armées indépendantes, et Tchiang Kaï-Chek, de

son côté, maintenait de gros effectifs pour les tenir en respect; si, malgré leur proximité géographique et la complaisance des Russes, ils n'ont pu gagner qu'en partie la course de vitesse pour remplir le vide laissé par les Japonais, les gouvernementaux n'ont guère fait, dans le Nord, que se substituer à ces derniers; le même maquis les entoure, un maquis qui prolifère aujourd'hui en direction du Yangtsé et auquel correspondent des noyaux éparpillés dans le Sud jusqu'aux approches de l'Indochine.

Un tel chaos inquiète les Américains. Époux d'une femme très active formée dans leurs écoles, converti lui-même par leurs missionnaires méthodistes, le général Tchiang Kaï-Chek a longtemps été leur enfant d'adoption. Mais ils n'aiment guère les extrémistes. Rien ne serait plus faux que de les imaginer favorables à un conservatisme outrancier. Tout comme, en Grèce, ils ont contraint M. Tsalderis de céder la première place au libéral M. Sophoulis, tout comme, en France, ils ne se résigneront au général de Gaulle qu'en dernier recours, ils ont caressé le rêve de réconcilier le Kouomintang et les Rouges. Des journalistes ne dépeignaient-ils pas ces derniers comme des démocrates agraires sans aucun lien avec l'orthodoxie marxiste ? Les financiers ne s'effrayaient-ils pas de ce que coûterait une aide militaire à Nankin, et ne s'affligeaient-ils pas de la stagnation permanente où la guerre civile enfonçait le marché chinois ? Pendant des mois, le général Marshall s'est épuisé à tenter une médiation. Les pourparlers, les fausses ruptures alternaient, avec accompagnement de mitraille suivi d'accalmies. Il a fallu pour finir abandonner la partie. Washington en a tenu rigueur quelque temps aux gouvernementaux et a suspendu les expéditions d'armes, — il semble d'ailleurs que les généraux Stillwell, Wedemayer, Marshall et Mac Arthur n'aient pas été toujours d'accord sur la conduite à suivre, — mais les faits, là comme ailleurs, ont parlé plus fort que les préférences théoriques : devant le caractère inéluctable de la lutte et la nécessité d'une option le choix n'était pas douteux, et les États-Unis ne pouvaient se désintéresser d'une expansion communiste qui fait le pont entre la zone russe de Corée et le foyer révolutionnaire du Viet-Nam.

Il ne manque pas, cependant, de personnages qui se proposeraient volontiers pour le rôle d'intermédiaires ou de substituts. D'ex-seigneurs de la guerre comme ceux que nous avons nommés : Feng Yu-Siang, Li Chi-Sen, le premier en rupture de ban aux États-Unis, le second exilé à Hongkong, croient le moment venu de se poser en champions d'une Chine « démocratique » contre la dictature de Tchiang Kaï-Chek; prétentions en harmonie avec leur passé turbulent, mais peu convaincantes pour ceux

qui se méfient des traîneurs de sabre ou suspectent les alliés plus ou moins avoués de l'extrême-gauche. Leurs campagnes de propagande au Nouveau Monde et leurs intrigues sur place n'en ont pas moins repris une ampleur singulière. Des groupes politiques poursuivaient le même jeu. L'un d'eux, la Ligue démocratique, qui gravitait autour des communistes un peu à la façon du M.U.R., mais sans tomber dans la révolte armée, a été officiellement dissous. D'autres, le parti socialiste, le parti de la jeune Chine, ont surtout cherché à bénéficier de la pluralité des partis. Le général Tchiang Kaï-Chek a en effet fait cette concession à ses protecteurs, de mettre fin à la période de tutelle au cours de laquelle, suivant la doctrine de Sun Yat-Sen, le Kouomintang devait prendre en main l'éducation politique du peuple. Désormais la Chine possède une Constitution, et, pour la première fois dans l'histoire, elle a élu une Assemblée nationale. Mais un Occidental aurait beaucoup de mal à prendre au sérieux ces élections. Comment auraient-elles eu un caractère vraiment représentatif dans un pays où de nombreux districts sont en proie à la guerre civile ou sous la domination d'insurgés, où la majorité des citoyens ne savent pas lire, où le paysan, bien souvent, n'attache qu'une importance médiocre aux affaires qui dépassent son village ? Le gouvernement a eu la franchise de ne point truquer un plébiscite dans le goût totalitaire. Dix pour cent seulement des électeurs sont officiellement allés aux urnes. Et ils s'identifient si bien avec les militants du Kouomintang que l'on a toutes les peines du monde à obtenir pour les petits partis, à force de désistement, la proportion de sièges que l'on convenait de leur accorder. Ne nous en étonnons pas : il en va sans doute de même du nationalisme indien; peut-être est-ce une leçon pour les esprits systématiques qui voudraient appliquer les mêmes formules démocratiques, ou marxistes, ou nationalistes (peu importe) à des peuples totalement différents par leur formation historique et leur niveau de culture.

1948 débute donc pour la Chine sous des auspices passablement sombres. La guerre civile redouble d'intensité. L'unité nationale n'a jamais été plus menacée. Des signes d'usure alarmants se manifestent. Tout peut encore être sauvé moyennant une aide extérieure, mais ses résultats demeureront précaires si l'on ne procède à des réformes profondes. De toutes les régions d'Europe et d'Asie qui confinent à l'Union Soviétique, c'est peut-être ce lointain Extrême-Orient où une rupture d'équilibre risque de se produire le plus facilement : et il s'ensuivrait un enchaînement de conséquences qui pourrait être désastreuses pour la paix du monde.

AUGUSTE VIATTE.

LE PLAN MARSHALL

Le projet de loi sur un programme de relèvement de l'Europe soumis par le Département d'État des États-Unis d'Amérique à la Commission des Affaires étrangères du Sénat lors de la première session du 80e Congrès, le 29 décembre 1947, est accompagné d'un commentaire remarquablement détaillé et explicite.

L'ensemble forme un document très complet appelé *Outline of European Recovery Program*, expression que l'on peut traduire par « Esquisse d'un programme de relèvement économique européen », et qui, pour les Américains, représente le catéchisme du plan Marshall. Nous en résumons les points principaux :

1. — Le document commence par l'exposé des motifs fondamentaux de l'assistance envisagée au programme de relèvement de l'Europe. L'intérêt qu'ont les États-Unis à contribuer à ce relèvement est reconnu comme ayant un triple caractère : humanitaire, économique et politique.

Sur le premier point, il suffira de rappeler que, sans parler des contributions individuelles, l'aide officielle aux pays de l'Europe occidentale s'est élevée depuis la fin de la guerre à près de 3 milliards de dollars sous forme de dons et à plus de 7 milliards de dollars de crédits.

Les motifs économiques auxquels il est fait allusion sont le maintien du réseau d'échange mondial, et particulièrement celui entre l'Europe et l'Amérique dont l'effondrement causerait un bouleversement brutal de l'économie européenne[1]; il faut certainement tenir pour sincère la déclaration que « la raison prin-

1. Le document officiel ne parle pas d'une prétendue nécessité, pour l'économie américaine, d'exporter pour éviter une crise, — que certains voudraient voir à l'origine de l'aide Marshall. L'opinion publique américaine est d'ailleurs assez chatouilleuse à ce sujet. Mais, s'il est hors de doute que ce mobile n'a pas eu d'importance dans les décisions du département d'État, qui est bien informé et bien conseillé, c'est, par contre, un argument incontestable à usage interne. Les différentes professions insistent sur les côtés pratiques de l'aide et demandent à ce que l'on prévoie l'envoi de leurs produits.

cipale qui incite à souhaiter la stabilité est la condition préalable de maintien d'une civilisation où le mode de vie américain a ses sources profondes ».

On ne pouvait demander à un tel document de révéler officiellement tous les motifs politiques et d'appeler par son nom la lutte d'influence contre les désordres intérieurs. Mais, terminologie à part, l'idée est clairement exprimée :

Sans la marge indispensable que représente l'aide américaine, on ne doit pas attendre de l'Europe occidentale qu'elle réalise son relèvement économique et social, base du maintien des institutions convenant à des esprits libres. Si l'esprit totalitaire devait balayer l'Europe, ses répercussions à travers le monde se feraient sentir lentement, mais inexorablement...[2]

2. — Les États-Unis avaient, en tant que nation, de bonnes raisons d'intervenir dans le redressement de l'Europe. Mais cela n'était pas suffisant pour coordonner leurs efforts et surtout pour créer une véritable doctrine de cette aide. C'est à cette occasion que s'est révélée la personnalité du général Marshall, qui a prononcé à Harvard, le 5 juin 1947, un discours dans lequel il jetait les bases de la doctrine d'aide à l'Europe :

Avant même que le gouvernement des États-Unis puisse poursuivre plus loin ses efforts... un accord devra être réalisé par les pays de l'Europe sur les besoins actuels et ce que ces pays d'Europe feront eux-mêmes pour rendre efficaces toutes les mesures que ce gouvernement (des États-Unis) pourrait prendre... l'initiative doit venir de l'Europe[3].

La France et l'Angleterre ont accepté aussitôt et ont invité l'U.R.S.S. à une réunion à trois pour saisir l'occasion que leur tendaient les États-Unis. Mais l'U.R.S.S. refusa, et c'est ce refus qui a donné depuis lors une couleur politique au plan Marshall.

2. En cette matière également, il faut faire une part entre les intentions du secrétariat d'État et celle de l'opinion publique. Alors que le premier a une psychologie relativement constructive comme celle d'un individu, la seconde prend plus facilement parti contre quelque chose, surtout dans le centre du pays. En outre, le caractère de protection contre le communisme de l'aide Marshall n'est pas apparu au commencement de cette action.

3. On ne s'aperçoit plus, maintenant que l'on y est habitué, du caractère vraiment étonnant de cette proposition. C'est la négation même du principe : « Diviser pour régner. » C'est en outre probablement le premier cas d'action internationale où un pays cherche à respecter en fait la liberté des autres — et par là même d'ailleurs à en accroître la responsabilité — au moment où des liens économiques sont en train de se créer.

Malgré ce refus, le Royaume-Uni et la France invitèrent tous les pays européens (à l'exception de l'Espagne), à se grouper pour répondre aux avances de M. Marshall. Quatorze pays répondirent affirmativement : ce sont tous ceux qui n'étaient pas situés de l'autre côté du rideau de fer. On se souvient de l'acceptation de la Tchécoslovaquie qui dut revenir sur sa décision à la suite d'une pression soviétique; mais l'Autriche, en partie seulement « orientale », répondit favorablement. Les seize pays assemblés[4] créèrent alors un « Comité de Coopération économique européenne » (C.E.E.C.) et se mirent au travail à Paris. La conclusion de leurs travaux fut un document de grande importance appelé le *Rapport de Paris*, qui fut terminé le 22 septembre, soit trois mois et demi après le discours de Harvard.

L'aspect de ce document est triple : c'est d'abord une analyse des besoins de l'Europe occidentale[5], conséquence des « distorsions » économiques résultant de la guerre; ensuite vient un programme de relèvement économique dont l'objet est de remettre l'Europe[6], à la fin de 1945, en état de se suffire à elle-même, et dont la condition est une aide américaine[7].

Enfin, par ce document, les États participants ont pris un certain nombre d' « engagements fondamentaux qui sont indispensables à la stabilité économique de leur communauté ». Il s'agit avant tout de la stabilité financière pour la réalisation de laquelle les Seize s'engagent à prendre « toutes les mesures nécessaires » et de l'atténuation des restrictions à l'importation qui est, comme l'on sait, un point qui tient particulièrement à cœur aux dirigeants américains. Mais le rapport comprend aussi d'autres aspects de la coopération, tels que les exploitations en commun des ressources en énergie électrique.

4. Ce sont donc l'Autriche, la Belgique, le Danemark, la France, la Grèce, l'Irlande, l'Islande, l'Italie, le Luxembourg, la Norvège, les Pays-Bas, le Portugal, le Royaume-Uni, la Suède, la Suisse et la Turquie. Il faut remarquer que l'Allemagne, n'ayant pas de gouvernement provisoire, ne pouvait être invitée, mais que ses zones occidentales sont indirectement représentées.

5. C'est par ces mots qu'il est plus commode de désigner l'ensemble des seize pays participants et des zones occidentales de l'Allemagne, bien que l'Espagne en soit exclue et que la Grèce et la Turquie (en grande partie située en Asie), soient géographiquement situées au sud-est de l'Europe.

6. Les documents officiels emploient le terme général d'Europe pour montrer qu'il n'y a aucune exclusion et que tout État européen est libre d'adhérer au C.E.E.C.

7. Cependant les Seize insistent sur le fait qu'ils ne présentent pas une liste d'achat et pourraient éventuellement disposer d'autres crédits.

3. — Le rapport du C.E.E.C. concluait :

C'est à la nation américaine, par l'intermédiaire de son gouvernement et de son Congrès, qu'il appartient de considérer le programme et de décider si les moyens peuvent être trouvés.

Sans attendre le document, et même avant la réunion des Seize, le gouvernement américain avait créé des commissions d'étude : dès le 22 juin, le président avait prié trois comités différents de préparer un rapport sur la capacité des États-Unis à supporter un large progamme d'aide extérieure : ce furent les rapports Nourse, Krug et Harriman [8], qui sont surtout des bilans économiques américains. Puis, en possession du rapport du C.E.E.C., l'administration, c'est-à-dire le Département d'État, a publié des études techniques [9] et enfin a posé son projet de loi dont l'exposé des motifs forme l' « esquisse » que nous analysons plus particulièrement ici. L'administration américaine avait remanié les chiffres des Seize, mais s'en était largement inspirée.

Elle se proposait essentiellement de remédier au déficit du commerce extérieur [10] des pays de l'Europe, qu'elle évaluait à 22 milliards de dollars, du 1er avril 1948 jusqu'au 30 juin 1952 [11] « à l'égard de l'hémisphère occidental ». Tenant compte d'autres sources possibles de financement, elle estimait falloir apporter une aide de 14 milliards pour cette période de quatre ans et trois mois.

Mais, prudemment, le Département d'État ne demandait au

8. Dans le rapport Nourse, déposé le 28 octobre, la Commission des conseillers économiques a dirigé spécialement son attention sur l'effet des exportations financées en partie avec des fonds d'État sur la production, la consommation et les prix américains. Dans le rapport Krug, déposé le 7 octobre, les fonctionnaires de divers ministères ont tenté de mesurer l'incidence de l'aide projetée sur les marchés et les ressources naturelles. Enfin, des personnalités appartenant aux milieux d'affaires ont, sous la présidence du ministre du Commerce Harriman, fait et déposé le 6 novembre un rapport plus détaillé comprenant l'étude des motifs de l'aide américaine à l'Europe.

9. Notamment une étude faite sur la situation économique et financière de chacun des dix-sept pays de l'Europe occidentale et des monographies consacrées à chaque produit.

10. On ne voit pas assez, en général, que c'est l'optique du commerce extérieur qui sert de base au jugement que les États-Unis portent sur les économies européennes. Aussi sont-ils particulièrement frappés par les perturbations apportées par la guerre au commerce extérieur. Si la Hollande — exemple extrême — ne se relève pas de ses ruines malgré un labeur acharné, c'est parce que la raison d'être de son économie était de constituer l'avant-port de l'Allemagne occidentale et l'entrepôt des Indes Néerlandaises.

11. Les années fiscales vont, aux États-Unis, du 1er juillet au 30 juin.

Congrès de voter les crédits que jusqu'au 30 juin 1949, soit pour les quinze premiers mois. Ceux-ci se montaient à 6,8 milliards de dollars [12].

Indépendamment de ces sommes d'argent — qui représentent en réalité des fournitures matérielles à l'Europe —, le rapport des Seize prévoyait un supplément de ressources « venant de l'extérieur et ayant spécifiquement pour objet d'accroître les réserves en or et en dollars à un montant convenable », en plus brièvement, un prêt de stabilisation de 3 milliards de dollars. Sans désapprouver cette initiative, l'administration américaine la disjoint de son programme.

Les 6,8 milliards de dollars seraient en partie donnés, en partie prêtés. Fort justement, les rapports préparatoires avaient souligné que la formule du prêt pouvait être illusoire et l'*Esquisse* conclut fort sagement : « La question de choix entre le don et le prêt doit être abordée sous l'angle des réalités... le choix dépendant de la capacité de remboursement de chaque pays. » Les dons devraient être affectés au financement d'importations de produits de consommation courante, les prêts au paiement des matériels d'équipement. Les prêts devraient être d'abord fournis par la voie commerciale, et le Trésor américain n'interviendrait qu'au-delà des résultats obtenus par celle-ci.

Les sommes envisagées ne seraient pas remises comme un chèque en blanc aux nations quémandeuses. Il est prévu la décomposition du programme général suivant chaque catégorie de marchandises [13]. Une institution américaine décidera la quantité de chaque denrée à affecter à chaque pays et si elle doit être prise sur les réserves des États-Unis ou d'un autre État américain [14].

12. Pour un déficit prévu du commerce extérieur de l'Europe vis-à-vis de l' « hémisphère occidental », de 8,5 milliards de dollars. Ces crédits s'appliquaient aussi à l'Allemagne, mais le total de 68 milliards ne comprenait pour l'Allemagne que 200 milliards de dollars, laissant à la charge du budget de l'armée 822 millions de dollars pour « prévenir les épidémies et les troubles dans la bizone ».

13. L'indication la plus intéressante de cette ventilation est le rapport entre les sommes consacrées à l'équipement et celles consacrées à la consommation. Le rapport Harriman, reprenant d'ailleurs certaines propositions des Seize, indiquait que l'on devait ralentir les programmes de reconstruction et d'outillage jusqu'à ce que le « relèvement » soit plus avancé. Ce qui, à priori, est curieux, puisque c'est la reconstruction et l'amélioration de l'outillage qui conditionnent le relèvement. Mais il faut voir là l'accent donné à la peur de l'inflation amenant des troubles sociaux et politiques au sujet desquels les Américains désirent une sécurité absolue, même si le développement et l'équilibre économique de l'avenir (véritables objets du plan Marshall) devaient en souffrir.

14. Ce fonctionnement en triangle est admis dans son principe;

4. — Que demanderait-on en échange de ce prêt aux pays de l'Europe ? L'aide américaine veut être et est généreuse, mais enfin, il y a des limites, et, surtout, des contribuables à rassurer [15].

En premier lieu, les États-Unis considèrent les États de l'Europe comme liés par les engagements « multilatéraux » de la Conférence de Paris et espèrent que sera constituée une organisation commune des pays participants pour assurer, dans la plus grande mesure possible, une action collective. L'Amérique considère effectivement qu'il y a un domaine où elle ne peut se substituer à chaque pays européen, ni à l'ensemble de ces pays, qui doivent avant tout se sauver eux-mêmes.

Mais ce respect de la liberté ne l'empêche pas de subordonner l'aide américaine à des engagements bilatéraux plus précis. Ceux-ci sont au nombre de trois : le premier est celui que demande tout prêteur et par là même est fort vague : prendre les mesures nécessaires pour utiliser efficacement l'aide reçue et publier des renseignements détaillés à ce sujet. Le second correspond à la crainte exprimée par les États-Unis de manquer de matières premières soit pour un conflit éventuel, soit pour un développement ultérieur de l'industrie des États-Unis (il est demandé aux nations européennes de développer soit sur leur territoire, soit dans leurs territoires d'outre-mer [16], la production de ces matières) et affecte les crédits par priorité au matériel d'équipement nécessaire pour développer ces productions. Enfin un troisième engagement serait de déposer à un compte spécial les sommes constituant la contre-partie en monnaie nationale de l'aide en dollars, c'est-à-dire le produit en francs — par exemple — des ventes aux Français du blé provenant de l'aide. Ces sommes, sauf dérogation convenue avec les États-Unis, seraient uniquement employées aux usages suivants :

mais dès qu'il s'agit de l'appliquer à un produit déterminé, il soulève des objections, soit que ce produit soit rare, et alors le pays tiers ne veut pas le donner, soit que le produit soit abondant, et alors les Américains du Nord craignent la concurrence.

15. Nous avons quelque peine à comprendre la mentalité étroite du *tax payer* américain. Il faut se représenter que l'aide Marshall doit, à l'exception des prêts commerciaux, être financée par l'impôt, ce qui crée un rapport direct de cause à effet entre les sommes données (ou prêtées) et l'argent payé par chaque contribuable. Au début de l'*Esquisse*, il est précisé à l'usage de ce dernier que le montant de l'aide est de 5 milliards de dollars pour un an, alors que les dépenses militaires ont été jusqu'à 80 milliards de dollars par an pendant la guerre (cependant ces dépenses ne sont pas réduites à rien après la guerre).

16. C'est essentiellement pour cette raison que le plan Marshall s'étend aux territoires d'outre-mer des nations considérées.

retrait de la circulation monétaire, contribution à l'amortissement de la dette publique[17], financements de recherches faites en vue de développer la production, financement des projets approuvés par la Banque internationale, paiement des dépenses administratives de l'aide Marshall.

Mais il est bien évident que l'action la plus efficace envers les pays débiteurs sera conditionnée par la manière dont sera dirigée l'administration américaine chargée de distribuer à l'Europe cette manne de produits qu'elle attend. Comme il est naturel, le State Department propose de contrôler cet emploi, ce qui en fait un instrument direct de politique extérieure.

5. — Toutes les propositions précédentes émanaient de l'administration. Mais les deux assemblées parlementaires s'étaient, dès le début, intéressées au programme de restauration européen. La Chambre des Représentants a été beaucoup plus active et a nommé un conseil de dix-neuf membres qui étudia à la fois l'aide intérimaire, alors en cours de discussion, et les propositions de M. Marshall. Ce comité a publié un rapport qui s'intitule du nom du président du comité, le rapport Herter et qui constitue en quelque sorte le contre-projet parlementaire pour l'aide à l'Europe. Les deux points principaux du conflit sont évidemment le montant de l'aide et la nature de l'administration américaine qui gérerait l'aide accordée.

Les parlementaires suggèrent, en outre, la gestion par un office indépendant de l'administration[18]. Ainsi la politique extérieure des États-Unis passerait, par le truchement de l'administration de l'aide, plus directement sous la coupe des assemblées.

Depuis octobre 1947, la discussion s'engage entre les assemblées et le gouvernement. Elle a commencé par l'aide intérimaire, qui ne rentre pas dans le plan Marshall, mais est destinée à permettre à la France, l'Italie et l'Autriche, d'attendre jusqu'au 31 mars 1948. Assortie des mêmes conditions que le plan Marshall[19], elle constituait en quelque sorte un ballon d'essai

17. Les deux premières utilisations, qui sont les seules susceptibles d'être employées sur une grande échelle (retrait de la circulation et amortissement de la dette, qui ne sont d'ailleurs que les deux aspects d'une même opération), n'ont de sens que si, *par ailleurs*, le budget et toutes les dépenses de trésorerie sont financées par l'*impôt*. Autrement, il agirait d'une fiction comptable.

18. La proposition de loi des sénateurs Vandenberg et Conally stipulait que l'administrateur pour la Coopération Économique serait nommé par le président avec l'avis *et le consentement* du Sénat. L'administrateur dépendrait directement du président et aurait rang de ministre.

19. Notamment pour l'emploi, en France, de la contre-partie en francs du crédit en dollars. Mais la France a fini par obtenir une suspension de cette clause.

pour les positions gouvernementales et parlementaires. En décembre, les deux assemblées ont réduit les chiffres proposés par le gouvernement, puis ont proposé d'inclure la Chine parmi les bénéficiaires. Finalement, ce n'est que le 22 janvier qu'un document officiel, publié à Paris, rendait publique, en ce qui nous concerne, l'allocation de la somme de 284 millions de dollars pour la France[20].

A ce moment, d'ailleurs, la procédure administrative de l'aide Marshall ne se présentait pas sous des auspices favorables. D'un côté, l'approche des élections amenait les députés à voter des exonérations d'impôts, ce qui limitait par là même le montant affecté à l'aide, qui ne peut être pris que sur les excédents budgétaires, ce qui explique certaines positions officielles[21].

Par ailleurs, d'autres concurrents aspirent à une part de ces ressources diminuées. On projetait d'augmenter l'aide militaire à la Grèce et à la Turquie de 275 millions. Mais, surtout, les républicains demandèrent d'abord 570 millions de dollars jusqu'au 30 juin 1949, puis 1.500 pour la Chine, et le sénateur Talft déclarait :

En dernière analyse, l'Extrême-Orient est bien plus important pour notre paix future que l'Europe.

Le 15 février, la commission sénatoriale ramenait à 5,3 milliards les crédits[22] pour la première année, c'est-à-dire du 1er avril 1948 au 1er avril 1949[23].

Les événements tchèques ont joué en sens inverse, et, pour reprendre les termes de l'*Economist* :

Le sénateur Vandenberg a pu présenter au Sénat son projet de loi pour le rétablissement de l'Europe dans une atmosphère qui fait

20. Au commencement du mois de mars a été consenti un supplément d'aide intérimaire de 55 millions de dollars.

21. Par exemple celle du président Truman, qui a pris position dans un discours au Congrès contre le développement de l'industrie de la marine marchande dans les pays participants, prétention qui est diamétralement opposée au rétablissement de l'équilibre économique de l'Angleterre et des Pays-Bas, par exemple. De même, le syndicat des travailleurs agricoles (100.000 adhérents) s'est déclaré contre le plan Marshall, surtout en raison de la crainte de manœuvres spéculatives sur les denrées agricoles.

22. Sur ces 5,3 milliards de dollars, la France en recevait 1,1 milliard, la Grande-Bretagne 1,4 milliard, l'Italie 692 millions et le Benelux 822. Les trois zones occidentales d'Allemagne recevaient 822 millions de dollars pris sur le budget de la guerre et ne rentraient dans ce total que pour 200 millions de dollars.

23. Il ne s'agit donc pas d'une diminution du montant total, mais d'une disjonction du deuxième trimestre 1949.

paraître inconsidéré l'isolationnisme, et le soutien pour M. Wallace[24] presque une trahison.

Aussi, le 14 mars, le Sénat adoptait-il les conclusions de la Commission à une très forte majorité (69 voix contre 17). Il ne reste plus à la première tranche que d'être votée par la Chambre des Représentants.

*
* *

Le plan Marshall ne saurait en aucun cas suppléer à un effort productif : il ne peut que le permettre dans les meilleures conditions.

Le danger est de prendre pour une panacée ce qui n'est qu'un expédient. En ce qui concerne la France, elle ne reçoit de l'extérieur que 5 % environ de sa production nationale[25], ce qui lui laisse à exécuter la presque totalité de son effort productif et de son effort d'exportation.

A longue échéance, ce qui apparaîtra comme infiniment plus important aux yeux de l'historien sera la coopération européenne à laquelle l'aide nous oblige. Elle s'insère, bien entendu, dans le déroulement de toute la politique extérieure mondiale. Mais le plan Marshall lui a fourni un cadre, c'est-à-dire de quoi vaincre l'inertie qui s'opposait jusqu'à présent à chaque projet d'union. Les événements ne trouveront pas les Seize au dépourvu, grâce à la largeur de vue d'un gouvernement qui, par-dessus les mille mesquineries de la vie politique des États-Unis, a présidé à l'organisation économique de l'Europe occidentale.

15 mars 1948.

J. Dumontier.

24. On sait que M. Wallace avait déposé un contre-projet portant sur 50 milliards de dollars en dix ans, répartis de préférence aux pays ayant souffert de l'occupation allemande (incluant donc l'U.R.S.S.) et distribués par l'O.N.U. Il avait, à ce propos, attaqué le projet gouvernemental qu'il accusait d'être l'instrument d'une politique d'impérialisme.

25. En gros, les importations porteront sur 15 % de la production nationale brute et les exportations sur 10 %.

LE PLANISME CONCURRENTIEL

Depuis la libération, dirigistes et libéraux ne cessent d'opposer leurs doctrines et infligent à la France des solutions de compromis dont l'expérience a suffisamment démontré l'impuissance. On a peine à croire qu'il soit impossible d'imaginer un système à la fois plus juste et plus efficace...

M. Allais, professeur d'économie générale à l'École Nationale Supérieure des Mines, dans une suite d'ouvrages déjà considérable tant par son étendue que par l'importance des résultats qu'elle établit, pose les principes rigoureux de l'organisation économique qu'appelle notre désarroi. Il nous faut, pour saisir clairement le thème général de son œuvre, renoncer à sa suite aux idées toutes faites pour repenser dans son ensemble le problème économique [1].

Efficacité et répartition.

C'est de l'opposition entre la rareté des ressources naturelles (richesses, travail) et l'insatiabilité humaine que naît le problème économique. Puisque les hommes ne peuvent satisfaire la totalité de leurs désirs, ils se doivent de tirer le meilleur parti possible des ressources dont ils disposent : c'est le problème de *l'efficacité économique*. Il leur faut ensuite répartir entre eux la masse toujours insuffisante des richesses produites; ce n'est plus là comme le précédent un problème de stricte technique économique, mais un problème social.

Cette distinction qu'établit M. Allais entre les problèmes économiques et sociaux est absolument essentielle. C'est pour l'avoir méconnue que l'économie française a peu à peu sombré dans le désordre : on avait oublié que les avantages d'un mode de répartition, si juste qu'il soit, pouvaient être largement compensés par l'amenuisement progressif des richesses à répartir. Certes, le problème social est aujourd'hui plus que jamais au premier plan, mais c'est faire preuve d'une singulière inconscience que d'omettre délibérément pour le résoudre les exigences de l'efficacité économique.

M. Allais démontre — avec toute la rigueur que confère à ses œuvres

1. Se reporter à M. Allais, « Le Problème de la Gestion économique », dans *La Vie Intellectuelle* de novembre, pp. 50-82.

l'emploi systématique des mathématiques — qu'il n'est jamais nécessaire de compromettre l'efficacité pour assurer l'une quelconque des répartitions que le pouvoir politique jugerait bon de réaliser. Que les dépositaires de la souveraineté nationale décident donc des suites qu'il convient de donner aux revendications des uns ou des autres et les économistes indiqueront les mesures à prendre pour adapter la répartition à ces nouvelles exigences tout en conservant à l'économie une efficacité maximum [2]. Forts de cette assurance, nous pouvons aborder sans arrière-pensée le problème de technique économique que constitue la recherche de cet optimum d'efficacité.

Autorité ou concurrence ?

Avec la même rigueur mathématique, M. Allais démontre ensuite que, dans l'état actuel de nos connaissances — et pour des siècles encore ! — seul le recours au principe concurrentiel peut éviter les gaspillages. Certes, le recours aux méthodes autoritaires est théoriquement concevable, mais la mise en œuvre de ces méthodes exigerait que l'on fît appel à des personnages surnaturels capables d'embrasser à tout instant la totalité des caractéristiques psychologiques et techniques d'une collectivité, capables aussi de résoudre des systèmes de plusieurs milliards d'équations ! Autant souhaiter que tous les hommes fussent infiniment bons : les problèmes, tant sociaux qu'économiques, seraient résolus... sans qu'il soit nécessaire de faire appel aux mathématiciens.

En fait, seul le principe concurrentiel fournit une solution *à mesure humaine*. La théorie montre que l'efficacité maximum est assurée par « l'emploi d'une économie d'échanges concurrentiels fondée sur la libre disposition des biens économiques par des agents autonomes agissant suivant les principes du revenu maximum ou de la satisfaction maxima *dans un cadre idéalisé*. Il ne s'agit donc pas de tout connaître et de diriger la vie économique dans ses moindres détails, mais seulement de réaliser aussi parfaitement que possible ce cadre dans lequel la concurrence devient bienfaisante. Car, il ne faudrait pas l'oublier, la concurrence anarchique est certainement aussi malfaisante que le « planisme autoritaire » dont la science et l'expérience démontrent l'inéluctable impuissance. L'État doit organiser consciemment, autoritairement, le cadre dans lequel s'exercera la concurrence, le cadre dans lequel la recherche égoïste du profit ou la simple émulation deviendront bienfaisantes. C'est un planisme si l'on veut, puisque le mot est à la mode, mais un « planisme concurrentiel ».

D'aucuns diront que l'idée n'est pas nouvelle, que le parfait laissez-fairisme n'a jamais existé, pas plus que le planisme autoritaire

2. Voir la plaquette *Économie pure et Rendement social*, Librairie du Recueil Sirey, 1945, et *Abondance ou Misère*, Librairie de Médicis, 1947.

intégral, que de tout temps les gouvernements ont adopté une position intermédiaire plus ou moins proche de l'une ou de l'autre des deux solutions extrêmes, mais bien souvent plus proche encore de ce planisme concurrentiel que M. Allais nous propose. Le mérite de M. Allais est de substituer aux compromis incohérents de liberté et de dirigisme, qui prévalurent jusqu'à nos jours, une doctrine cohérente et précise. Qu'il soit impossible de réaliser exactement ce cadre idéal et mathématique, dans lequel la concurrence devient parfaite, nul n'en doute; mais l'ambition des hommes doit se borner à s'en rapprocher. Que la réalisation approchée de la concurrence parfaite soit incomparablement plus efficace que la résolution approximative de plusieurs millions d'équations à peu près inconnaissables,' c'est là l'enseignement fondamental de la théorie.

Le socialisme concurrentiel.

Il ne saurait être question dans le cadre de cet article d'indiquer même sommairement les mesures préconisées par M. Allais. Certaines de ces mesures ne manqueront pas de heurter de nombreux lecteurs que l'idée d'un retour à la concurrence séduisait. Bien plus, comme l'explique M. Allais dans un récent et remarquable ouvrage [3], une économie atteint son niveau d'équipement optimum lorsque l'équilibre de l'offre et de la demande de capitaux s'établit pour un taux d'intérêt nul — et cette annulation implique la collectivisation des terres. Collectivisation sans spoliation, certes, annulation du taux d'intérêt d'équilibre et non annulation autoritaire, il n'en reste pas moins que, sous réserve des redistributions de revenus assurées directement par l'État, seuls subsistent les revenus du travail (pris au sens le plus large du terme).

Est-ce là une prise de position politique? En aucune manière. C'est une étude scientifique et impartiale du problème économique qui a conduit M. Allais d'étapes en étapes à préconiser ces mesures. Comme il l'indiquait lui-même dans un récent article « notre espoir est précisément de convaincre tous les esprits aussi bien à gauche qu'à droite... Ainsi pourraient être jetées les bases d'un *socialisme concurrentiel* permettant de concilier dans une même formule synthétique, dans ce qu'ils peuvent avoir l'un et l'autre de profondément humain, à la fois le marxisme et le libéralisme dont la lutte stérile et pleine d'incompréhension réciproque constitue précisément le drame de notre époque ».

MARCEL BOITEUX.

3. *Économie et Intérêt*, Librairie des Publications Officielles, 1947.

LIVRES

J. Bénet : *Le Capitalisme libéral et le Droit au Travail.* « Les Cahiers du Rhône », Éditions du Seuil, 1947. 2 vol., 312-300 pp.

P. Louis : *Cent cinquante Ans de Pensée socialiste.* Rivière, 1947. In-8, 264 pp., 200 fr.

P. Louis : *Histoire du Mouvement syndical en France.* T. I : *De 1789 à 1918.* Valois, 1947. 330 pp., 250 fr.

G. Thorel : *Chronologie du Mouvement syndical ouvrier en France, 1791-1946.* Éditions du Temps Présent, 1947. 142 pp.

A. Pacherstnik : *La Législation du Travail en U.R.S.S.* Éditions Sociales, 1947. In-16, 238 pp., 140 fr.

Le XIX[e] siècle représente dans l'histoire sociale une époque tout à fait à part, caractérisée par l'absence volontaire de toute organisation du travail, par le refus délibéré d'admettre le principe du droit au travail. M. J. Bénet, après avoir évoqué l'ordre médiéval, analyse longuement et de façon pénétrante les fausses notions de liberté et d'ordre naturel qui fondent le non-interventionnisme du capitalisme libéral : les cent dernières pages de cet ouvrage solide et chaleureux sont consacrées au récit des débats parlementaires de 1840 à la Chambre des Pairs sur la protection des enfants et de 1848 sur le projet d'affirmation du droit au travail dans la constitution. On devait déjà à M. P. Louis de nombreuses publications sur le mouvement ouvrier et le socialisme; le premier des ouvrages ici signalés est une réédition de morceaux choisis d'auteurs socialistes; le second est une histoire de syndicalisme extrêmement touffue, mais vraiment unique par la densité de son information : abondance de statistiques, analyse de statuts et règlements de syndicats, de la C.G.T., des Bourses de Travail, résolutions des conférences et congrès syndicaux les plus importants, etc. (Cependant le syndicalisme chrétien n'est pas même mentionné, sauf pour une confusion systématique avec les syndicats jaunes.) Le précieux petit livre de M. G. Thorel, préparé par le travail collectif de militants syndicalistes C.G.T. et C.F.T.C., se présente modestement comme une sèche énumération des principales dates du mouvement syndical; quelques lignes succinctes indiquent chaque fois, au plus bref, l'événement qui mérite d'être noté; parfois la notice se développe un peu plus pour préciser le sens d'une résolution, d'un fait, d'un conflit, ou d'un tournant dans la vie du mouvement, mais sans jamais prétendre à remplacer les histoires proprement dites du syndicalisme. Et cependant, tel qu'il est, ce mémento mérite d'être chaudement recommandé pour la commodité qu'il offre à la recherche rapide d'un renseignement, pour le choix judicieux des dates retenues et pour la justesse et la probité des appréciations.

P. G.

AVIS

Pour l'année 1948, la Commission générale des Semaines Sociales a décidé que la prochaine session se tiendrait à Lyon, non dans la dernière semaine de juillet comme auparavant, mais du 19 au 24 juillet, et que le sujet en serait : *Civilisation occidentale et peuples d'outre-mer.*

Sous ce titre, les Semaines Sociales de France vont, à la lumière de la doctrine chrétienne, examiner les problèmes des rapports des races et des civilisations tels que les pose à l'heure présente l'évolution actuelle de la colonisation dans le monde entier.

EN LISANT LES REVUES

Une nouvelle revue.

Des revues meurent et d'autres naissent : *La Table Ronde*, sous la direction de Thierry-Maulnier, vient de lancer son second numéro. *Le Cheval Blanc* commence à peine de paraître. Nous parlerons un jour prochain de la première. Laissons aujourd'hui un de ses animateurs, le poète Jean François, dont nous avons publié de fort beaux vers, présenter la seconde :

Construire la paix : La Revue Cheval Blanc [1]

Ce n'est pas l'agitation des hommes qui m'épouvante, c'est leur passivité. Ce n'est pas leur révolte qui me scandalise, c'est leur obéissance. Une machine de mort s'est ébranlée sur la surface entière de la terre. A l'Orient, elle progresse lourdement, elle rampe et heurte à chaque porte, et les portes, l'une après l'autre, cèdent. On sait que des hommes sont frappés, fusillés, jetés dans les prisons, déportés. On le dit quelque temps. Puis le silence se fait. La nuit est descendue sur une nation. D'autres soucis viennent nous distraire : le plan Mayer, la trizone, les attributions de charbon de la Ruhr, le ferme discours de M. Bidault sur la réduction du potentiel industriel de l'Allemagne, et il y a peut-être bien encore quelques mètres carrés de rochers qu'on pourrait réclamer à l'Italie, on ne sait jamais, pour la prochaine guerre, celle que prépare l'imagination de l'état-major français. Il y a aussi, bien sûr, le prochain meeting du général, qui ressemble d'avance à un mauvais souvenir. Et les prix qui montent. On tourne cette cuisine morose. On la tourne jusqu'à s'y noyer. Et soudain, le bruit d'une autre porte qui s'effondre, — un bruit plus proche cette fois.

On regarde de l'autre côté. « A l'Occident, le salut » — disent des gens bien payés. Il faut en convenir. L'Occident est plus discret, il ne torture pas, il n'a pas la patte aussi lourde, il a beaucoup plus de manières. Il a de l'argent. Il achète, il paie, et les gens ont une telle habitude d'être payés qu'ils n'y trouvent rien à redire. On leur demandera bien un petit service en échange. Comment donc, c'est tout naturel... Au bout du compte (parce qu'avec l'Occident, c'est toujours d'un compte qu'il s'agit) il y a une société préfabriquée (ciment armé et aluminium), *made in U.S.A.*, série unique, dont on nous demandera de coiffer nos traditions désuètes et nos habitudes petit-bourgeoises. Confort garanti. Technique au point. Assurances sur la vie, l'inquiétude et la pensée. Religion *ad libitum*, mais faite sur mesure. Aucun risque d'éclatement. On servira tous les clients. Ils n'ont qu'à prendre la file d'attente, leurs certificats de bonne conduite à la main, délivrés par M. Marshall.

1. Revue *Cheval Blanc*. Rédaction, administration, 11, rue Cujas, Paris. Deux numéros parus : « L'Homme existe-t-il encore ? » — « Le Temps de l'Amitié ».

Tout sera parfait, et les deux systèmes auraient pu se partager à l'amiable l'humanité. Nul ne doute que s'ils trouvaient un moyen de s'entendre sur ce partage, ils ne le saisiraient avec empressement; et l'Occident trouverait dans cette sécurité assez de force d'âme pour supporter sans faiblir l'évanouissement (*Nacht und Nebel*) de quelques Tchécoslovaquies supplémentaires, tandis que l'Orient se consolerait dialectiquement de l'abandon de quelques-unes de ses troupes aux rancunes de la réaction. N'en doutons point : si les choses pouvaient se passer ainsi, chacun des partenaires en serait fort aise. « Nous avons fait l'économie d'une guerre », diraient-ils, et, par surcroît, quel prestige moral tireraient-ils de cet excellent marché!

Ce honteux espoir tombe au plus bas cours. La nature des deux partenaires est de telle sorte qu'ils ne sauraient coexister pacifiquement. Leurs techniques exigent, pour produire tous leurs bons fruits, d'être appliquées à l'échelle mondiale. C'est tant pis! Mais la guerre est au bout. C'est une guerre que personne, sincèrement, n'aura voulue, mais que l'on fera de son mieux, le jour qu'elle se présentera d'elle-même, une guerre qu'en tout état de cause, on prépare de chaque côté, très activement, parce qu'on est, de chaque côté, paraît-il, très réaliste.

Les hommes vont à leur usine ou à leur bureau, les ménagères à leur marché, les syndicats luttent pour les salaires, les gouvernements pour les prix et tout le monde passe à la caisse. On multiplie les polices pour discerner les mauvais citoyens des bons, mais les bons ne sont jamais en règle, les mauvais y sont et cambriolent les polices. Les écoliers apprennent à vénérer la civilisation. On s'amuse. Comment se douterait-on qu'il ne s'agit que de la guerre ?

Il n'y aurait personne pour dire, pour crier à ces gens qu'on les dupe, et que, cependant qu'on les embrigade pour le travail, pour le loisir, et pour la pensée, cependant qu'ils voient leurs efforts impuissants à colmater les fissures, — par toutes ces fissures, c'est la guerre qui monte ?

Quelques-uns ont choisi cette mission. Il en est même parmi eux qui espèrent davantage, et voudraient que leur purification leur méritât d'être choisis. Tous communient dans la pensée qu'une voie de délivrance doit être possible, et que, fût-elle incertaine ou hasardeuse, il est plus raisonnable de tout risquer pour une seule chance de salut, que de ne rien risquer du tout (fors la vie ignominieusement détruite, fors l'âme traîtreusement séduite et pervertie) et de gagner le droit à la catastrophe.

Ils travailleront sur deux plans. Il n'est pas seulement question de juger un monde, il faut avoir droit de jugement. Ceux-là n'ont pas droit de jugement qui participent aux œuvres du criminel ou du fou. Ceux-là n'ont pas le droit de refuser leur peine ou leur sang, qui acceptent les commodités et les plaisirs, — de refuser les servitudes, qui acceptent les bénéfices, — de refuser la guerre, qui acceptent la paix des machines, des polices, des administrations et des armées. Ce n'est qu'à partir d'un retrait aussi total qu'il se pourra, ce n'est en tout cas qu'à partir d'un refus progressif des propositions fondamentales où s'engloutit toute une époque, que l'on est accrédité à parler contre elle. Il n'y a de lutte valable contre la guerre que de la part d'hommes qui commencent par s'établir eux-mêmes dans la paix, et qui détruisent en eux toutes les complicités avec un monde dont la guerre jusque dans ses fausses paix est la loi maîtresse. Pour le premier noyau de combattants, chrétiens ou non, ce point est solidement tenu, que la fidélité qui importe d'abord n'est pas la vérité du discours ou de l'écrit, mais la vérité de la démarche intérieure.

Au nom de cette unique fidélité qu'ils revendiquent, imprudemment peut-être, ces hommes demandent qu'on les excuse de parler publiquement. Le salut, s'il doit être, n'est pas dans les plans d'organisation mondiale qui n'ont aucun moyen d'agir sur les structures, mais dans la conscience qui s'en délivre, immédiatement, pourvu qu'elle le veuille. Mais c'est aussi cela qu'il faut dire, essentiellement. Le dire, avec preuves à l'appui, le dire, en dénonçant les malfaisances, le dire aussi nettement et violemment que l'exigent l'urgence et l'universalité du péril.

Une revue a été créée, dont ce sera l'œuvre. Elle a pris comme titre et comme armes un signe mystique : *Cheval Blanc*, le vainqueur spirituel de l'Apocalypse. Elle analysera les événements et les politiques. Présente et lucide aux agissements d'un monde perdu, elle signalera surtout les initia-

tives capitales, celles dont personne ne parle, parce qu'elles rompent l'enchaînement de l'histoire, parce qu'elles seront la source de la civilisation nouvelle. Il est impossible que les chrétiens restent insensibles à cet effort. Il ne faut pas d'abord qu'ils l'ignorent. C'est l'un des membres de la revue qui s'adresse à eux, ses frères, ici, aujourd'hui. Mais *Cheval Blanc* n'est pas une équipe close. Tous les hommes de bonne volonté qui devinent, au bout de la route, et non pas loin, l'abîme, ont en lui un organe naturel d'expression. Il n'y a pas chez nous de promotion à l'ancienneté. Le plus digne spirituellement est d'emblée celui dont compte la parole.

Il faut des hommes pour crier alarme et battre le rappel. Il faut des hommes pour construire les chemins à peine entrevus. Les temps sont si mauvais, la corruption si puante, que nous ne pouvons plus guère espérer de participer aux œuvres de ce monde avec le dessein de les réformer. Il nous échappe de partout et n'obéit qu'à sa géante inertie. Nous sommes poussés au plus pur témoignage. Nous ne sauverons de la ruine que les Béatitudes.

Construction de la paix.

Pour cette lutte contre la guerre, qui est un des buts du *Cheval Blanc*, reportons-nous à une revue déjà vieille : *Nova et Vetera* (de Fribourg, Suisse), qui depuis vingt-trois ans ne cesse pas, sous la direction de l'abbé Journet, d'être vivante et intéressante. Le numéro 1 de 1948 s'ouvre sur le remarquable discours prononcé par Jacques Maritain à la séance d'ouverture de la deuxième conférence internationale de l'Unesco. On y retrouvera la profondeur et le mordant de *Religion et Culture*, de l'*Humanisme intégral* et de tant d'autres livres auxquels notre génération a dû le meilleur d'elle-même.

Reprenant le propos de Léon Blum en novembre 1945 : « Ce que nous voulons tous, c'est contribuer pour notre part à la sécurité internationale et à la paix. » Jacques Maritain pose trois questions essentielles :

Est-ce que dans ce monde écrasé par la détresse d'après-guerre et par la chape de plomb des intérêts économiques, politiques et idéologiques en rivalité, ceux qui sont dévoués aux œuvres de la pensée, et qui sentent la responsabilité d'une telle mission, ne donneront pas une voix à l'instinct élémentaire de conservation, à l'immense nostalgie de paix et de liberté, au refus de la mort et du malheur qui, malgré une espèce d'étrange passivité apparente plus voisine du désespoir que de la force d'âme, agitent les profondeurs souterraines de la conscience des hommes ? Est-ce qu'ils ne proclameront pas que la résignation à la catastrophe est la pire des folies, que la peur et les réflexes de peur attirent, si on y cède, les dangers mêmes qu'on redoute le plus, que plus la situation des peuples devient dramatique et requiert des hommes d'État une lucide fermeté, plus l'idée de la fatalité de la guerre doit être dénoncée comme une fatale démission de l'intelligence et de la dignité humaines ? Est-ce qu'ils n'en appelleront pas, ne fût-ce que pour l'honneur de notre espèce et pour les ressources de l'avenir, à cette conscience des hommes qui doit être réveillée et dont dépend avant tout la lutte contre le suicide collectif et pour l'édification réelle de la paix ?

Mais comment l'Unesco, qui groupe des hommes aux convictions si différentes, pourrait-elle faire entendre une voix, avoir une action, qui aient quelque unité ?

Ce qui fait dès l'abord apparaître comme paradoxale la tâche de l'Unesco, c'est qu'elle implique un accord de pensée entre des hommes dont les conceptions du monde, de la culture et de la connaissance elle-même sont différentes ou même opposées. Il y a intérêt, me semble-t-il, à regarder en face ce paradoxe, qui n'est qu'une expression de la grande détresse à laquelle l'esprit se trouve réduit de nos jours.

Comment, dans ces conditions, un accord de pensée est-il concevable entre des hommes rassemblés justement pour une tâche d'ordre intellectuel à accomplir en commun, et qui viennent des quatre coins de l'horizon, et qui n'appartiennent pas seulement à des cultures et des civilisations différentes, mais à des familles spirituelles et des écoles de pensée antagonistes ? Ou bien faudrait-il que, abandonnant la partie, un organisme comme l'Unesco renonce à toute affirmation de pensée commune et de principes communs, et se contente d'amasser des documents et des enquêtes, des données de faits et des statistiques ?

Ou faudrait-il, au contraire, qu'il s'efforce d'établir un conformisme artificiel des esprits...

La solution, répond Jacques Maritain, est à chercher dans une tout autre voie.

Parce que la finalité de l'Unesco est une finalité pratique, l'accord peut s'y faire spontanément, non pas sur une commune pensée spéculative, mais sur une commune pensée pratique, non pas sur l'affirmation d'une même conception du monde, de l'homme et de la connaissance, mais sur l'affirmation d'un même ensemble de convictions dirigeant l'action. Cela est peu sans doute, c'est le dernier réduit de l'accord des esprits. C'est assez cependant pour entreprendre une grande œuvre, et ce serait beaucoup de prendre conscience de cet ensemble de communes convictions pratiques.

Je suis bien persuadé que ma manière de justifier la croyance en les droits de l'homme et l'idéal de liberté, d'égalité, de fraternité, est la seule qui soit solidement fondée en vérité. Cela ne m'empêche pas d'être d'accord sur ces convictions pratiques avec ceux qui sont persuadés que leur manière à eux de les justifier, toute différente de la mienne ou opposée à la mienne dans son dynamisme théorique, est pareillement la seule qui soit fondée en vérité. S'ils croient tous deux en la charte démocratique, un chrétien et un rationaliste en donneront cependant des justifications incompatibles entre elles, où leur âme et leur esprit et leur sang seront engagés, et là-dessus ils se combattront. Et Dieu me garde de dire qu'il n'importe pas de savoir lequel des deux a raison! Cela importe essentiellement. Il reste que, sur l'affirmation pratique de cette charte ils se trouvent d'accord, et peuvent formuler ensemble de communs principes d'action. C'est ainsi qu'à mon avis se résout le paradoxe que je signalais tout à l'heure.

Et dans un saisissant raccourci de rassembler les propositions pratiques sur lesquelles les participants de l'Unesco peuvent trouver terrain d'entente.

Nous savons tous que, comme il est dit dans le préambule auquel je faisais allusion il y a un moment, « les guerres prenant naissance dans l'esprit des hommes, c'est dans l'esprit des hommes que doivent être élevées le défenses de la paix ». Et nous savons tous que si l'œuvre de paix doit être préparée dans la pensée des hommes et dans la conscience des nations, c'est à condition que les esprits arrivent à se persuader profondément de principes tels que les suivants : qu'une bonne politique est d'abord et avant tout une politique juste; que chaque peuple doit s'appliquer à comprendre la psychologie, le développement et les traditions, les besoins matériels et moraux, la dignité propre et la vocation historique des autres peuples, parce que chaque peuple doit avoir en vue non seulement son propre avantage, mais aussi le bien commun de la famille des nations; que cet éveil de la compréhension mutuelle et du sens de la communauté civilisée, s'il suppose, étant donné, hélas! les habitudes séculaires de l'histoire humaine, une sorte de révolution spirituelle, répond à une nécessité de salut public dans un monde qui désormais est un pour la vie ou pour la mort tout en restant désastreusement divisé quant aux intérêts et aux passions politiques; que placer l'intérêt national au-dessus de tout est le moyen sûr pour tout perdre; qu'une communauté d'hommes libres n'est pas concevable s'il n'y est pas reconnu que la vérité est l'expression de ce qui est le droit, de ce qui est juste, — et non pas de ce qui sert le mieux à un moment donné l'intérêt du groupe

humain; qu'il n'est pas permis de mettre à mort un innocent parce qu'il est devenu pour la nation un fardeau inutile et coûteux ou parce qu'il gêne le succès des entreprises d'un groupe quelconque; que la personne humaine a une dignité que le bien même de la communauté suppose et se doit de respecter, et qu'elle a comme personne humaine, comme personne civique, comme personne sociale ou ouvrière, des droits fondamentaux et des obligations fondamentales; que le bien commun prime les intérêts particuliers, que le monde du travail a droit aux transformations sociales requises par son accession à sa majorité historique, et que les masses ont droit à participer aux biens de la culture et de l'esprit; que le domaine des consciences est inviolable; que les hommes de différentes croyances et de différentes familles spirituelles doivent reconnaître leurs droits mutuels comme concitoyens dans la communauté civilisée; que l'État a le devoir, en vue même du bien commun, de respecter la liberté religieuse comme la liberté de la recherche; que l'égalité fondamentale des hommes fait des préjugés de race, de classe ou de caste, et des discriminations raciales une offense à la nature humaine comme à la dignité de la personne et un péril radical pour la paix.

Mais l'U.R.S.S., qui n'est pas à l'Unesco et qui jouera pourtant un rôle dans la guerre et dans la paix, souscrira-t-elle à chacune de ces affirmations ? Notre devoir n'en est pas moins de les répandre et de les rendre plus fortes chez qui accepte de les entendre. Le salut de l'homme est à ce prix.

1848.

Il n'y a rien d'ennuyeux comme la célébration officielle d'un anniversaire. Or c'est bien le spectacle peu distrayant que nous offrent un certain nombre de revues célébrant le centenaire de février 1948 : *La Revue Socialiste*, *Europe*, *Les Cahiers du Communisme* lui consacrent un numéro spécial, *Démocratie Nouvelle* et *La Revue Internationale* leurs articles de tête. Et de tout cela pas grand'chose n'est à retenir. On fait mémoire, mais aucun élan créateur ne se révèle qui retrouve en cette révolution européenne, dont la France donna le signal, le principe d'un nouveau départ. Chacun accorde que le *Manifeste communiste* est d'une plus grande importance que l'élan révolutionnaire des ouvriers français (et ce serait peut-être à voir. Rien n'est faux comme ces jugements auxquels on se croit obligé, et pour des raisons trop apparentes...); mais nul n'apporte pour autant une étude comparable à celle de Monnerot dans *La Nef*, il y a quelques mois. Au total, les plus intéressants sont les articles anecdotiques ou littéraires publiés par *Europe*. Comment le chrétien n'aurait-il pas quelque mélancolie en lisant un grand nombre de textes cités ? En dépit des commentaires donnés dans *Europe*, on voit comme en février 1948 les chrétiens étaient proches des aspirations ouvrières, et quelques mois plus tard... Grâce à l'effort mené depuis vingt ans et plus par l'action catholique ouvrière, et depuis cinq ans par l'action missionnaire, le contact a été repris. Espérons qu'il ne sera plus rompu.

21 février. — *Prague :* M. Gottwald insiste pour le remplacement des ministres non communistes dont M. Benès refuse la démission. — *Athènes :* Accusées d'avoir participé aux massacres de décembre 1944, vingt personnes sont fusillées.

22 février. — *Paris :* Commémoration de la Révolution de 1848. — *Moscou :* Célébration du trentième anniversaire de l'Armée rouge.

23 février. — *Paris :* Réunion du conseil économique qui étudie les salaires et les prix; les délégués de la C.G.T. quittent la séance. — *Londres :* Ouverture de la conférence anglo-franco-américaine au sujet de l'Allemagne. — *Rome :* L'Italie adhère à l'U.N.E.S.C.O. — *Oslo :* Ouverture d'une conférence des ministres des Affaires étrangères des pays scandinaves.

24 février. — *Paris :* La C.G.T. demande un minimum vital de 12.900 francs et réclame la revalorisation des salaires. — *Washington :* M. Wallace attaque de nouveau le plan Marshall.

25 février. — *Prague :* M. Benès accepte le nouveau cabinet.

26 février — *Prague :* « Épuration » dans les administrations publiques. — *Bruxelles :* Le Benelux se fait représenter par une délégation unique à la conférence de Londres. — *Paris-Londres-Washington :* Publication d'une note commune sur les événements de Prague. — *Moscou :* Une note préconise de nouvelles consultations sur l'Allemagne entre les puissances occupantes. — *Washington :* Confiscation le 1er juin des avoirs étrangers qui n'auraient pas été certifiés non ennemis. M. Marshall demande des crédits supplémentaires pour la Grèce et la Turquie.

27 février. — *Prague :* Une note officieuse répond à la note franco-anglo-américaine. — *Bucarest :* Création d'un front démocratique populaire. — *Moscou :* Les syndicats soviétiques acceptent qu'un débat sur l'aide américaine s'engage devant la F.S.M. Staline propose à la Finlande un pacte d'assistance mutuelle. — *Berlin :* Les commissions de dénazification seront dissoutes en zone russe.

28 février. — *Paris :* M. Jouhaux demande de « précipiter » les mesures envisagées pour faire baisser les prix. — *Londres :* Des troubles ont éclaté en Gold Coast. — *Helsinki :* M. Paasikivi accepte sous conditions la proposition soviétique.

29 février. — *Bruxelles :* Réunion des ministres du Benelux sur le projet franco-britannique de traité d'alliance.

1er mars. — *Washington :* M. Truman souhaite de rencontrer le maréchal Staline à Washington. Ouverture au sénat du débat sur le plan Marshall. — *New Delhi :* Les dernières troupes britanniques quittent les Indes. — *Saïgon :* Un convoi français est attaqué par le Viet-Nam.

2 mars. — *Berlin :* Le Dr Pünder est nommé président du conseil économique bizonal. — *Saïgon :* Attaque d'un second convoi.

3 mars. — *Prague :* Démission des ambassadeurs de Tchécoslovaquie à Washington et Ottawa.

4 mars. — *Bruxelles :* Ouverture de la conférence des cinq sur le pacte occidental. — *Londres :* L'ex-roi Michel dénonce son abdication imposée par la force.

5 mars. — *Prague :* Le cabinet Gottwald tient sa première réunion.

6 mars. — *Londres :* Fin de la conférence sur les problèmes allemands, l'essentiel des thèses françaises a été retenu.

7 mars. — *Compiègne :* Discours politique du général de Gaulle.

8 mars. — *Budapest :* Les social-démocrates décident la fusion avec les communistes. — *Moscou :* L'U.R.S.S. accuse les alliés occidentaux d'avoir porté atteinte aux accords de Potsdam.

9 mars. — *Londres :* Ouverture de la conférence syndicale internationale.

10 mars. — *Paris :* M. Y. Chataigneau est nommé ambassadeur à Moscou. — *Londres :* La chambre des communes approuve la fin du mandat sur la Palestine. La conférence syndicale internationale approuve le plan Marshall. — *New-York :* Rejet de la demande d'examiner au conseil de sécurité de l'O.N.U. la situation en Tchécoslovaquie. — *Prague :* Suicide de Jan Masaryk.

11 mars. — *Londres :* Succès conservateur à l'élection partielle de North Croydon. — *Prague :* Le programme du cabinet Gottwald est adopté à l'unanimité par l'Assemblée Nationale. — *Washington :* M. Truman demande un crédit supplémentaire de 55 millions de dollars pour la France, l'Italie et l'Autriche. — *Jérusalem :* La Haganah et l'Irgoun fusionnent sous le même commandement.

12 mars. — *Paris :* Grève de 48 heures dans plusieurs centres miniers du Nord et du Pas-de-Calais. M. Pleven suggère un accord entre le R.P.F. et la « Troisième force ». — *Washington :* Le Chili soumet les événements de Prague au Conseil de sécurité à l'O.N.U. — *Londres :* Conversations anglo-turques.

13 mars. — *Prague :* Funérailles de Jan Masaryk auxquelles assistait le président Bénès. — *Washington :* Le Sénat approuve le plan Marshall. — *Nankin :* Le gouvernement central confirme l'évacuation de Sze-Ping-Kai et la chute de Kirin.

15 mars. — *Paris :* Ouverture de la deuxième conférence des Seize. — *Amman :* Signature du nouveau traité anglo-transjordanien.

16 mars. — *Paris :* La conférence des Seize admet la participation de l'Allemagne à ses travaux. *Moscou :* M. Staline reçoit M. Dimitrov. — *Londres :* Cent députés de tous partis signent un manifeste réclamant un conseil de l'Europe occidentale chargé de préparer la Fédération européenne.

17 mars. — *Bruxelles :* La France, la Grande-Bretagne et les pays du Benelux signent un pacte à cinq. — *New-York :* Le Conseil de Sécurité de l'O.N.U. ouvre un débat sur les événements de Tchécoslovaquie. — *Berlin :* Le congrès du peuple allemand réclame l'unité nationale.

18 mars. — *Paris :* Une dizaine de citoyens soviétiques sont arrêtés et expulsés. — *Athènes :* Mobilisation civile en Grèce.

19 mars. — *Paris :* L'Assemblée Nationale vote 55 milliards de crédits militaires pour deux mois. — *Prague :* M. Clémentis devient ministre des Affaires étrangères. — *Washington :* Mme Irène Joliot-Curie est arrêtée puis relâchée. — *Londres :* Réunion du Comisco.

20 mars. — *Turin :* Signature du protocole d'union douanière franco-italienne.

CULTURE

RAYMOND TRISTAN. *Drame du Monde et Drame de l'Art.*

Nos penseurs, nos écrivains, nos philosophes, nos artistes eux-mêmes, nos artistes surtout, et d'abord parce qu'ils ressentent les plus vives commotions, ne cessent de nous le répéter : le XX^e^ siècle est essentiellement dramatique. Nous vivons dans le drame...

JEAN STEINMANN. *L'Univers d'Henri Bosco.*

Henri Bosco a créé un univers romanesque où s'organisent les mythes et les caricatures, le réel et les songes, la solitude, le mystère et la poésie. Sans être achevée, l'œuvre est déjà suffisamment riche et diverse pour qu'on puisse en apprécier l'étrange beauté, la délicatesse inattendue, fragile et parfois presque féerique.

Un livre par MAXIME CHASTAING :
VIRGINIA WOOLF : *Entre les Actes.*

Théâtre, HENRI GOUHIER.

Musique, ÉMILE DAMAIS.

Cinéma, LOUIS PETIT.

Les revues littéraires, MICHEL CARROUGES.

Calendrier, GEORGES BORGEAUD.

DRAME DU MONDE ET DRAME DE L'ART

Nos penseurs, nos écrivains, nos philosophes, nos artistes eux-mêmes, nos artistes surtout, et d'abord parce qu'ils ressentent les plus vives commotions, ne cessent de nous le répéter : le XX^e^ siècle est essentiellement dramatique. Nous vivons dans le drame, nous le respirons, nous nous nourrissons de son haleine empoisonnée, nous lui demandons nos parfums les plus caractéristiques. Pas un roman important qui ne soit aujourd'hui de couleur noire, pas une toile d'exposition qui ne nous fasse désespérer du bonheur. Aussi nos directeurs de conscience se sont-ils mis à inventer de l'angoisse afin de mieux nous en montrer les inconvénients : ils font macérer nos esprits dans une sorte de jus de désespoir épicé où nous sommes tenus de lire le destin des hommes.

Je viens de parler d'une *angoisse inventée*, et il est bien vrai qu'entre une angoisse prévue et une *angoisse ressentie*, ses commensales, elle tienne parmi nous, et jusqu'au cœur de nos esprits, un rôle de protagoniste. L'atmosphère est telle que la confusion de ces trois formes d'angoisse est ce qui nous dirige, non point à l'état de synthèse mais à titre d'une sorte de lucidité convergente, je veux dire à la manière d'un phare se nourrissant de toutes les lumières, quelles qu'elles soient, d'où qu'elles viennent. Comment expliquer cette convergence ?

A la fin du siècle dernier, les fantastiques efforts des artistes pour se libérer de tout ce qui n'était pas l'art, efforts qui les conduisirent à parier pour tous les possibles de cet art, aboutirent à déraciner l'homme de son socle social avec une brutalité qui résonna dans le monde : tout s'est passé comme si cet exil artistique avait *prévu*, un demi-siècle à l'avance, un exil d'une autre sorte, celui de l'homme au milieu des débris de la civilisation, et l'on peut dire que notre angoisse d'homme a été préfigurée par une angoisse d'artiste puisque celle-ci peut apparaître comme le premier maillon d'une chaîne d'angoisses. Aujourd'hui, tout autour de nous, s'étendent les signes et les preuves de

l'angoisse universelle : nous ne pouvons pas ne pas la ressentir, elle nous attaque directement, elle nous frappe à coups de cadavres, à coups de débris. Mais entre ces deux types se place une angoisse nouvelle que nous retrouvons à partir des deux autres : si nous suivons l'évolution de l'art depuis l'orée du siècle jusqu' à la fin de l'entre-deux-guerres nous voyons peu à peu l'artiste dompter son angoisse, en faire d'une sorte de monstre, un animal domestique, d'un griffon un cheval de labour, s'en accommoder au point de lui demander sa nourriture quotidienne, sa richesse familière. Une telle situation exige un renouvellement; c'est pourquoi l'artiste crée de l'angoisse ainsi qu'un capitaliste fait produire son capital, alimentant ce qui est devenu un instrument d'éléments esthétiques qui appartiennent en propre à la maturité, au développement ou bien simplement à la surenchère. Songez à Gide, à Eluard. C'est pourquoi l'angoisse dure sans pour cela s'ouvrir sur le monde, demeurant au contraire une angoisse fermée.

Maintenant, si nous remontons le long de l'*angoisse ressentie*, nous pouvons observer qu'elle a pour dernière origine, c'est-à-dire pour première source, la projection de certains germes trouvés dans le monde en systèmes artistiques, l'écrivain découvrant les feux et en faisant des incendies, choisissant des schémas et en tirant des constructions. N'est-ce pas dans ce sens qu'on a pu dire que « le monde s'est mis à ressembler aux romans de Malraux » ? Ainsi, dans le deuxième cas, nous aboutissons à une manière d'irréductible, ou à un résidu : c'est ce que j'ai nommé l'*angoisse inventée*. Il faudra revenir sur ce problème qui se confond, du reste, avec celui de l'art contemporain et en particulier de la peinture moderne.

Retournons au climat tragique dans lequel nous vivons. Cette atmosphère est quotidienne, elle n'est pas seulement dans les livres, et le Français qui ouvre son journal sent monter en lui cette bouffée de drame sans laquelle il n'est pas de XX^e^ siècle. Chaque semaine a arraché un nouveau voile, jusqu'à ce que la tragédie, apparaissant toute nue, se jette sur nous de toute sa masse visqueuse. L'épée de Damoclès est une pauvre image : parlons de glu, d'une sorte de métaphysique colle ou encore d'une fièvre dont le paroxysme serait chronique. C'est en nous que siège le vaste problème du monde et goutte à goutte l'acide s'accumule dans nos âmes. Il semble que l'univers futur ne puisse être qu'un monstrueux végétal poussant sur le limon de l'angoisse, car celle-ci, qui est un jeu, est aussi un terreau : les robots y grouillent comme des microbes.

Le drame étant partout, et toute philosophie étant une philosophie du drame, les événements de l'histoire immédiate du

monde se trouvent déplacés dans le sens des nouveaux efforts spirituels, reculant au profit de leur exploitation philosophique. Les journaux s'ouvrent désormais sur des commentaires que l'époque précédente n'eût pas supportés. Un étrange bâtard de Clio et de Melpomène y règne avec absolutisme, vêtu des défroques de Sisyphe et de Prométhée, plus pesant avec son opium qu'un guerrier avec son armure.

La grande évolution semble être celle-ci : les penseurs et les écrivains soufflent dans les trompettes de la politique et de l'histoire afin que leur avertissement parvienne aux oreilles de cette foule qui fut toujours sourde à leur voix. Paul Guth, interrogeant Étienne Gilson [1], nous apporte ce trouble : « Le monde va-t-il vers un nouveau Moyen-Age ? » Hemingway, que rencontre Marc Chadourne [2], est vu « comme témoin d'un demi-siècle d'apocalypse ». Robert Kanters, parlant de Kœstler [3], écrit sur cet « humanisme à la fois pessimiste et actif qui tend à devenir le mythe d'aujourd'hui ». Par la plume de Jean Duché, Stephen Spender nous dit « comment nous sauverons la civilisation [4] », et Dos Passos nous présente le « miracle qui pourrait sauver quelque chose des ruines de la civilisation occidentale [5] ». Quand Georges Bernanos parle, il se répand une odeur d'apocalypse auprès de laquelle nos misères politiques, nos scandales intérieurs ne sont plus qu'eau de rose et cocottes de papier. Et Bernanos ne cesse de parler dans ce sens : qu'on ne dise pas qu'il y a là un jeu gratuit. Celui qui a écrit : « Je ne suis que d'un parti, celui de la sincérité envers les autres et envers soi-même », dit sans précautions ce qu'il a à dire, il le dit violemment mais honnêtement, mais courageusement. Écoutez-le juger la civilisation qui est la nôtre [6] : « Elle est inhumaine. L'homme fera sauter la boîte... Il y a un espoir dans la bombe atomique. On peut supposer qu'un homme arrivera un jour à fabriquer cela. L'État périra peut-être par la révolte d'un seul homme. » Quelle amertume ! Le voici disant encore : « Toute l'Europe, le monde entier succombe à une crise de machiavélisme effroyable. Or, nous ne pouvons nous relever que dans la vérité, en tournant le dos à cette contre-civilisation qui n'est qu'une voie sans issue... Quand le monde aura perdu ce sens de la liberté, il ne le retrouvera plus. Jamais. Et nous sombrerons alors dans la géhenne [7]. »

1. *Le Littéraire*, 28 décembre 1946.
2. *Carrefour*, 30 janvier 1947.
3. *La Gazette des Lettres*, 1er février 1947.
4. *Le Littéraire*, 4 janvier 1947.
5. *Le Littéraire*, 8 février 1947.
6. Déclaration au journal *Combat*.
7. Déclaration à André Bourin, *Paru*, mai 1947.

Même solennité chez Joseph Delteil : « Nous sommes à la veille d'une double catastrophe, matérielle et spirituelle, de la fin du monde[8]. »

Mais à quoi bon citer encore ? C'est le glas universel, c'est une sorte de chœur d'écrivains qui sonnent l'alarme. Tous nous jettent devant le brutal dilemme, devant l'effrayant problème de deux pôles contraires — que ce soit le « bien » et le « mal », ou « capitalisme » et « communisme », ou « volonté » et « abandon », ou « vérité » et « mensonge », ou encore « liberté » et « oppression », tous, absolument tous. Ce langage est celui du choix, et il faut choisir entre la vie et la mort. Il ne s'agit plus de littérature mais de civilisation occidentale, il ne s'agit plus de discours, mais de cris.

Les *Entretiens internationaux de Genève*, le discours de Malraux à l'*U.N.E.S.C.O.*, les romans et les poèmes, les caricatures et les satires, c'est toujours le même climat tragique. Il y a longtemps que les Daniel-Rops, les Bernanos et les Gabriel Marcel nous ont prodigué cette solennité propre aux avertissements et qui rend un son faux aux oreilles accordées à l'harmonie d'un bonheur apparent. Ensuite les Gustave Thibon, les Marcel de Corte et les René Guénon sont venus la systématiser. Aujourd'hui sonne l'heure : les paroles des maîtres ne sont plus des préfigurations et des préfaces mais la traduction des craquements du monde. Elles émanent des lézardes et des brèches, elles soulignent ce qui s'écroule, elles expriment des démantèlements. C'est pour cela que l'angoisse a cessé d'être syntaxique, économique ou sociale, ou politique pour devenir historique et qu'aujourd'hui on ne pense plus — on témoigne. Les seules méditations sont des écartèlements. Et toujours, par-dessus tout, les deux fantômes de l'Amérique et de la Russie qui sont les deux protagonistes de l'esprit d'après guerre. Je dis bien de *l'esprit*, et non point de l'histoire, car les plans spirituels et historiques sont si parfaitement confondus que la pensée se nourrit directement de l'époque brute: elle est comme un commerce qui n'utiliserait que des matières premières.

Si le roman actuel devient un roman d'idées, c'est qu'il sonne l'alarme. Jamais il n'a été plus nécessaire de distinguer entre *roman à thèse* et *roman métaphysique* : celui-ci seul appartient véritablement à l'époque parce qu'il en est le fils et parce qu'il transpose sur le plan de l'art cette métaphysique de secours par laquelle le cri du noyé se mêle à la chute de la bouée de sauvetage. Idée ? Non, sonnette d'alarme. L'art, point encore dégagé d'une gluante pensée, lui propose son éternel remède : guérison

8. Déclaration à Paul Guth, *Le Figaro littéraire*, 17 mai 1947.

par la lucidité, destruction du spectacle par son tableau, c'est-à-dire homéopathie. *Similia similibus curantur.*

*
* *

Or, si l'on sonne toujours l'alarme au moment même où la catastrophe se produit, si les tintements de l'une se confondent avec le fracas de l'autre, c'est qu'il y a un décalage. Ce décalage provient de ce que le *pressentiment* du désastre est passé par le stade du *sentiment* avant de parvenir à sa *conscience*. Dès après l'autre guerre, les premiers cris s'élevèrent, mais, depuis ce temps, seul le langage de l'avertissement a changé. Le monde occidental saura qu'il est mort au moment même où il éprouvera le choc *physique* de cette mort. Ensuite, sera-ce le néant ?

Or, il peut s'agir d'autre chose que de conscience. Chez les écrivains que nous avons cités, il y a *prise de conscience*, mais il serait faux de croire que nous ne pouvons trouver l'angoisse, aujourd'hui, qu'à ce stade, car elle existe ailleurs et à un état bien plus pur, bien plus brut. D'un côté, il y a l'angoisse découverte, dénoncée, *l'angoisse-objet*, d'un autre l'angoisse absorbée, habitable et habitée, *l'angoisse-sujet*, qui est une sorte d'angoisse alimentaire, d'angoisse nourrissante que l'on trouve dans le marxisme, l'existentialisme et le révolutionnarisme — si l'on entend par ce dernier mot la révolution comme matière d'art, comme objet de pensée et de littérature, c'est-à-dire du côté, par exemple, de David Rousset, de Sartre et de Kœstler. Ici, nous voyons l'angoisse de l'intérieur, nous en possédons non sa forme mais sa matière. Et la perspective change.

De tout temps, il y eut des écrivains qui photographiaient l'époque à laquelle ils appartenaient et toujours fort nombreux, mais il en restait peu une fois la sélection accomplie. *Exprimer l'époque était le fait du génie.* Ou plutôt, l'artiste l'exprimait malgré lui, par les dimensions de son art. Après décantation dans la masse des auteurs et dans l'œuvre des plus grands d'entre eux, la postérité pouvait lire les traits essentiels du passé qui l'intéressait et c'était le génie qui avait surélevé l'époque jusqu'à l'absolu de son art, qui l'avait peinte sur le ciel, qui l'avait fixée. Un tel langage n'est désormais plus valable à la limite d'une évolution qui a voulu que l'écrivain ait d'abord pour *fonction* d'exprimer l'époque, l'ayant ensuite pour *mission*, pour enfin ne faire qu'obéir à une *fatalité*. Or, parvenu à ce point, il ne peut que passer du terme *exprimer l'époque* au terme *changer l'époque*. Puisque écrire égale agir, il faut conclure que l'écrivain agit sur l'époque; à ce stade, on le voit même qui sourit

avec quelque mépris de celui qui ne fait que la décrire. C'est pour toutes ces raisons que la littérature glisse à la philosophie et la philosophie à la politique.

Qu'il s'agisse d'angoisse-objet ou d'angoisse-sujet, le fait que l'angoisse constitue la matière du monde ou son revêtement, et le second fait que l'écrivain tire la sonnette d'alarme, que le philosophe se mette à crier : catastrophe! ceci pose le problème du pouvoir de l'écrivain sur le temps. Catastrophe, soit, nous en tombons tous d'accord, mais cette catastrophe va-t-elle être arrêtée, évitée ? Que l'écrivain n'ait pas à proposer les remèdes, cela est évident, mais rien ne se trouve par cet argument élucidé. Dans la perspective actuelle, l'écrivain jugeant le monde, il se trouve responsable, évidemment, de son jugement, non de ce qu'il juge. Passons rapidement sur les écrivains qui jouent le jeu jusqu'au bout et qui ne peuvent que proposer des remèdes d'écrivains, comme Joseph Delteil qui demande de « prendre le maquis de l'âme », de créer un « Comité des Clercs », de « détruire toutes les villes de plus de dix mille habitants et toutes les usines », car, si cela fait sourire, c'est parce que c'est une solution qui ne serait valable que si la terre était peuplée de deux milliards d'écrivains. Mais puisque, comme le dit toujours Delteil, les politiciens ne sont que les pharmaciens et qu'avant les pharmaciens, il y a les médecins, entendant par là *esprits*, mot qu'il faut aujourd'hui prononcer *écrivains*, que peuvent donc ceux-ci ? Directement, rien. Il faut que le diagnostic soit accepté par celui qui fabrique le remède, il faut encore que ce remède soit vendu par le pharmacien.

La seconde nécessité ne présente aucune difficulté, mais la première ? Comment parcourir ce long chemin qui sépare l'écrivain du politicien ? Nul n'a découvert le moyen de réduire, *a fortiori* d'abolir, le décalage esprit-politique qui entre à titre de composante dans le jeu des rapports humains et il serait un peu ridicule d'en parler si l'on ne nous disait chaque jour qu'il faut faire vite, que la catastrophe est imminente. Je veux bien croire que tout ceci soit bavardage pour des gens qui attendent l'explosion, mais il serait peut-être utile en l'occurrence de savoir si nous pouvons rapprocher les deux bords du fossé écrivains-politiciens, étant admis que le salut en dépend. Le même bon sens qui veut que celui qui a vu le mal et a eu le courage de le dénoncer se trouve par là même en droit de l'attaquer, découvre aussi l'impossibilité de rendre le fossé plus étroit. *Le trou du temps* est invincible, il est dur et opaque comme un mur. L'unique solution spirituelle qui apparaisse est celle-ci : il faut sauter par-dessus le fossé. Sans cela, non seulement l'avertissement ne portera ses fruits que trop tard, mais les politiciens ne pourront

remuer à temps les lourdes masses des peuples. *Le saut ou la panique. Ou bien le problème est ailleurs.*

Mais quel que soit son siège exact, il est là, il pèse monstrueusement, il y a longtemps qu'il a cessé de n'être qu'un fantôme. C'est pour cela que *la pensée a peur*. Voilà le trait dominant de l'époque présente. Et l'art, nourri de cette pensée, ignore encore qu'il absorbe aussi cette peur. Il aura comblé le fossé qui le sépare du point exact où se noue la crise quand il aura enfin peur de lui-même; mais alors, c'est l'Histoire seule qui tranchera le nœud gordien. Rien ne permet de prévoir ce qui se passera, ce qui succédera à l'explosion. Nous savons seulement que l'art moderne accumule les dynamites d'un côté et les étincelles de l'autre.

A la guerre a donc succédé la guerre métaphysique. Mais une guerre artistique a précédé la guerre. On peut dire que les innombrables aventures qui constituent la vie de l'art depuis près d'un demi-siècle lui servent aujourd'hui de matériaux et d'outils dans sa tentative d'exprimer la totalité d'un temps qui n'est plus qu'Aventure. Peut-être est-ce pour la première fois dans l'histoire de l'humanité, mais il arrive actuellement que l'intuition qui est dans l'essence de l'art se double d'une convergence fortuite : ses efforts dans le sens d'un drame abstrait sont prolongés comme naturellement par ses obligations de figurer un drame réel, l'histoire entre dans la courbe du jeu et l'exercice pur épouse la vérité. Un art confondu avec le monde et l'histoire, une science qui veut les commander, telle est l'explication du drame. Et celui-ci n'est autre que la somme de deux troubles.

Braque a écrit : « *L'art est fait pour troubler, la science pour rassurer*[9] ». Or, au XX^e^ siècle, cela n'est plus vrai ou, plutôt, ce n'est plus vrai qu'à demi, car la Science moderne trouble aussi puissamment que l'art. Le XVIII^e^ siècle et le XIX^e^ nous avaient habitués à croire en une Science dispensatrice de progrès, règne des certitudes infinies, des preuves expérimentales, siège de l'indubitable, du positif et de l'humain. A force de progrès imprévisibles et surtout imprévus, la Science moderne est devenue le signe même de l'incertitude et de la peur. Elle marche à grands pas vers son trône absolu et son point d'aboutissement se confond très exactement avec l'inhumain. Aussi la grande révolution du siècle est-elle celle-ci : le mot *progrès* n'a plus de sens. Il y a un vide à la place de ce sens perdu : nous n'avons pas encore découvert le moyen de le remplir et l'humanité n'a plus de centre de gravité.

L'expérience de Lavoisier, cela nous donnait confiance en

9. Georges Braque, *Pensées sur l'Art* (*Confluences*, n° 4).

nous-mêmes. Claude Bernard, cela rassurait. Auguste Comte offrait un fauteuil à l'esprit. Mais Hiroshima, mais Bikini ? Nous tremblons à l'idée de ce qui peut sortir de ces cratères. Mais savons-nous que c'est le vide qui en sortira ? Car ils sont autant de trous dans la chair de la civilisation occidentale et notre chair ne repousse plus.

Raymond Tristan.

L'UNIVERS D'HENRI BOSCO

Henri Bosco a créé un univers romanesque où s'organisent les mythes et les caricatures, le réel et les songes, la solitude, le mystère et la poésie. Depuis dix ans, cet univers s'épanouit et prend figure en des personnages, des événements et sur une terre qui nous enchantent et nous dépaysent. Sans être achevée, l'œuvre est déjà suffisamment riche et diverse pour qu'on puisse en apprécier l'étrange beauté, la délicatesse inattendue, fragile et parfois presque féerique.

*
* *

Le premier conte d'Henri Bosco qui soit digne de lui * s'intitule *Le Sanglier*. Il parut en 1932. L'histoire se passe dans un mas provençal isolé, où un peintre vient prendre ses vacances. Un matin, celui-ci découvre aux abords de son logis un énorme sanglier qui rôde. Ce sanglier est un présage. Il est l'ambassadeur des collines, l'annonciateur d'un drame. On fait connaissance de Firmin, paysan énigmatique et tacite, de la Titoune, femme de ménage agitée de pressentiments sinistres, et de la petite servante Marie-Claire, fillette futée aux yeux limpides. Lentement, tous s'apprêtent à la tragédie rustique. La Titoune agonise dans son mas perdu, Firmin et le peintre courent les collines à la recherche de la bête, Marie-Claire tourne autour des secrets. Un géant à face humaine apparaît, brute mystérieuse issue de la montagne, bientôt doublé d'une sorte de bacchante et d'un troupeau de Caraques, tziganes nomades qui parcourent la Provence. L'action se précipite : orages, courses dans la montagne hantée, luttes autour de Marie-Claire et de cette autre femme, avec les interventions de la bande des nomades, du géant, de Firmin, les rochers à pic, les ruées du sanglier. Tout s'achève devant un cadavre léger de petite fille.

Dans le *Trèstoulas* (1936), Bosco nous conte une histoire non moins étrange. Clapu, vieux paysan riche, a découvert, sous une colline, des grottes qui cachent un lac souterrain. C'est là que

* J'abandonne *Irénée* (1928) et *Le Quartier de Sagesse* (1929) et *Pierre Lampèdouze* (1924) dont la deuxième partie est pourtant charmante.

s'alimente en eau le village de Pepin d'Aygues et surtout la Conque, sa belle fontaine. Le notaire, Me Glat, a voué quasiment un culte aux eaux claires de la Conque, tandis que le maire du village, sorte de brute, nommé Matouret, a pris la tête d'un clan décidé à faire combler le bassin de la fontaine. Entre les deux partis, s'engage un duel sournois auquel participent la Cherli, sombre adolescente, fille de la terre et des bois, qui habite chez Clapu et Laurence, créole inquiète et sensuelle, envoûtée par Matouret. Le jour où le village, dans une fête grotesque, célèbre l'inauguration des travaux qui doivent aboutir à combler la Conque, l'eau cesse brusquement d'y couler. Le couple Matouret-Laurence entre en lutte avec Clapu, la Cherli et le narrateur pour découvrir le secret. Ils se rencontrent dans les entrailles des collines, aux rives du lac. A la lueur des torches, ils y découvrent la figure bestiale d'un dieu chtonien. Ce génie des eaux vaincra les hommes, et ce n'est que le jour où les villageois ruinés seront partis en exil que la fontaine coulera de nouveau.

La curiosité d'un enfant à l'égard d'un village en ruines, un drame de famille cruel, une tragédie mystique, tels sont les trois thèmes de *L'Habitant de Sivergues*. Les personnages sont tout simples : un très vieux berger juste et pieux, à la bouche fleurie de sentences pastorales, de contes et de souvenirs, l'enfant brûlé, d'inquiétude, Martial le fermier, sorte de saint paysan, Gasparine sa femme, fouine méchante et hypocrite. A l'arrière-plan, se dresse Sivergues, ancien village protestant, fondé au temps des guerres de religion par un blasphémateur de la croix, et qui porte encore le poids de la malédiction divine. Dans ce décor de rocailles et de maisons désertes, le reniement de Dieu et sa mort dans les âmes sont évoqués avec une grandeur et une sobriété saisissantes.

En 1938, Bosco publia le miraculeux *Ane Culotte*, qui reste son chef-d'œuvre. Imaginez un village de Provence qui s'appelle Peïrouré, avec son église et son curé de légende, l'abbé Chichambre, une famille composée de deux vieux, Saturnin et Saturnine, d'un petit garçon, Constantin Gloriot, d'une orpheline, Hyacinthe, et d'une vieille bonne, la Peguinotte.

Peuplez le paysage d'oiseaux, de papillons, de chèvres, de canards, de taillis et de fleurs de Provence. Et tout ce petit monde, abrité, pacifique, baptisé de noms délicieux se reflète dans une sorte de miroir magique qui n'est autre que l'image du paradis :

> Un joli paradis humain, tiède, bien clos, un de ces paradis de campagne qui groupent trois cyprès autour d'un puits. Tendrement [l'abbé Chichambre] nous le montrait, de loin, derrière une masse de platanes avec ses dix maisons et le bout d'un clocher trapu; et l'on

se disait qu'il y ferait bon vivre. C'était un paradis orienté au sud, vers la chaleur, un paradis modeste, au milieu d'un hectare d'arbres fruitiers, un paradis blotti au pied d'une haute falaise couronnée de figuiers sauvages, dans un creux, à l'abri de la pluie et du vent; un paradis parfumé de plantes médicinales, comme la bourrache, la sauge et l'arnica; un paradis sur lequel veillait un vieux saint un peu somnolent à barbe blanche, un vieux saint assis devant la porte, sur une chaise de paille, un paradis que visitait, chaque année, tout seul et monté sur son âne, le Dieu de la fête des Palmes. Il s'y entretenait familièrement de l'état du ciel, du produit des jardins et du vin des dernières vendanges avec les habitants venus à sa rencontre; cependant que, laissé en liberté, son âne broutait, sur le bord du chemin, la gentiane bleue et la tige sucrée de la douce-amère [1].

Or, cette image se trouve à son tour réfléchie dans la réalité sous la forme d'un paradis terrestre. Entendez paradis au sens primitif du mot perse, qui signifie un jardin. Comme celui de la Genèse, ce jardin fait pousser des fleurs merveilleuses et les bêtes y sont apprivoisées. Il délègue vers le village son âne intelligent et pacifique sur le modèle de celui du Dieu de la fête des Palmes. C'est l'âne Culotte, l'ami du loup de Gubbio, de la panthère de Mowgli, du renard de ce *Petit Prince* qui visite Saint-Exupéry dans le Sahara.

L'histoire qui nous est contée est celle de l'approche du paradis terrestre par l'enfant timide, intrigué, puis avide et ébloui. Le Iahvé qui planta le verger merveilleux où foisonnent les amandiers en fleurs et se chauffent les lézards est un mage inquiétant à la peau boucanée, Cyprien, vieil explorateur des mers tropicales. Hélas ! non seulement le jardin est gardé par un serpent, mais, ayant franchi son enceinte, Constantin succombe à l'éternelle tentation, arrache une branche d'un arbre en fleurs et, par ce geste, blesse et mutile l'image réelle du bonheur et de la poésie. Bientôt s'estompe la silhouette de l'âne franciscain. Dans l'ombre et le capiteux parfum des arbres épanouis, va se deviner l'hiéroglyphe d'un terrible secret. Cyprien, dans son effort pour envoûter les bêtes, rencontre la résistance du renard. Une nuit de sabbat, par un sacrifice qui rappelle ceux d'une religion aux rites sauvages et sanguinaires, le renard, glapissant à la mort, est immolé. Le rêve s'écroule. Il ne reste à Cyprien qu'à ravir Hyacinthe, avec la complicité des nomades, pour tenter de rendre corps ailleurs au vieux rêve qu'il poursuit.

Hyacinthe, publiée en 1940, reprend la même aventure plus tard. Constantin est devenu un homme qui a tout oublié de son passé et qui s'enferme dans une maison solitaire pour y cacher

1. *L'Ane Culotte*, pp. 13-14.

sa détresse intérieure. Mais il est, de nouveau, poursuivi par les mystères que lui proposent sa femme de ménage, l'étrange Mélanie Duterroy, le chien Raguï, à qui semble départie l'intelligence de l'âne Culotte, cette lampe qui s'allume chaque nuit à la fenêtre d'une ferme à l'horizon et à la vie végétale des étangs. A la suite du passage des nomades, Hyacinthe réapparaît puis disparaît. En la recherchant, Constantin tombe dans un piège dont le chien le délivre, puis il continue sa vie partagée entre la veille et le rêve, découvre une église affectée au culte du Saint-Esprit par une secte de dévots ésotériques, retrouve le site de Fleuriade, l'ancien jardin paradisiaque et croise un instant le vieux Cyprien.

Le Jardin d'Hyacinthe (1946) remonte, semble-t-il, dans le passé entre l'histoire contée dans *L'Ane Culotte*, où l'orpheline était une enfant et *Hyacinthe*, où elle paraît une jeune fille. Dans le village perdu des Borisols vivent le vieux Guériton et la Guéritone. L'enfant, ravie par Cyprien et les nomades, leur fut confiée, et nous assistons à des épisodes de son adolescence. On retrouve des visages connus, mais aux noms différents : Sidonie Méricot, la femme de ménage, l'abbé Vergelian, le vieux Méjimande. On retrouve Cyprien à travers son *Journal*. Certaines pages qui peignent le bonheur exaltant et pastoral des Borisols, l'attente fébrile de Sidonie sont d'une transparente beauté.

Parallèlement aux aventures d'Hyacinthe, Henri Bosco vient de publier deux romans : *Le Mas Théotime* et *Monsieur Carre-Benoit à la Campagne*.

Le Mas Théotime est une tragédie de campagne où éclatent des haines de voisins et se manifestent les deux amours qui se disputent le cœur de Pascal. Sa cousine Geneviève se réfugie dans le mas pour échapper à son mari qui parvient à l'y rejoindre. Elle finit par s'enfuir au couvent. A côté d'elle, Françoise Alibert, vraie paysanne, est l'image de la paix, du bonheur le plus simple. On retrouve le pays de *L'Ane Culotte*, les mêmes horizons, avec une peinture peut-être plus attentive des travaux de la terre, de la vie des saisons, des champs et des bois.

Monsieur Carre-Benoit retrace l'aventure d'un petit fonctionnaire en retraite qui se trouve aux prises avec le surnaturel d'une maison du village des Aversols. Il se cogne le nez à la présence d'une morte, dont la survie ici-bas est assurée par le culte dévot d'un vieux notaire, Me Ratou, l'agressivité sourcilleuse de Zéphyrine la servante, les fantaisies du vagabond Piqueborne et d'extravagantes dispositions testamentaires. Carre-Benoit, par son imbécillité, par sa résistance à l'âme des Aversols, se ruine, ruine les paysans stupides qu'il entraîne dans les affaires. Il finit par fuir pour avoir nié l'existence du monde invisible. En revanche,

sa femme Hermeline s'est laissée reprendre par les effluves du sol, l'appel de la race, la solidarité du sang et la cure attentive que lui font subir Zéphyrine et Me Ratou. Elle communie de nouveau à l'esprit des Aversols. Et le village, après avoir été purgé des contempteurs du mystère, sera repeuplé de vrais paysans. Bien des traits du récit sur l'idéal des chefs de bureaux de la IIIe République sont d'un humour fort savoureux.

*
* *

A quel genre littéraire ces récits d'Henri Bosco appartiennent-ils ? Contes ? Nouvelles ? Romans ? Fables ? Allégories ? Paraboles ? Ils tiennent de tous à la fois. Sagement les Hébreux englobaient sous le nom générique de *Machal* l'exubérante richesse de ces moyens de la poésie pour exprimer la communion entre l'âme, les images, le rire, les choses et les mystères. Nos critiques, qui sèchent toutes les fleurs, les disséquent et les cataloguent, font à Bosco le même grief qu'à Ramuz et hier à Claudel, celui de mêler les symboles aux contes, la poésie à la prose, la mystique à la psychologie. Mais est-on gêné par le sens symbolique de l'aventure de Blanchette, la chèvre de M. Seguin ou de Mowgli chez les chiens rouges ? Et, pour prendre un exemple tout à fait classique, en quoi leur morale nuit-elle au coloris, à l'humour, à la légèreté des *Fables* de La Fontaine ? Dans quel genre, si l'on veut tout découper avec rigueur, classera-t-on *Le Grand Meaulnes*, *Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu*, *Le Roman de Lièvre*, *Derborence*, *Le Petit Prince* et *Le Soulier de Satin* ? Eh bien, dans le même genre littéraire que *L'Ane Culotte* et *Le Jardin d'Hyacinthe*. Ce sont des *mechalim*. Voilà peut-être l'une des reconquêtes du XXe siècle, cette liberté poétique, cette remontée à la source des symboles et des images! Tout un univers intérieur se propose et s'exprime tour à tour par un paysage, une danse, un songe, un symbole, un proverbe, l'analyse d'un pressentiment, de mystérieux graffiti, un sourire enfantin ou le claquement sec d'un éclair sur l'eau verte des marais.

*
* *

Ce qui est présent dans l'univers d'Henri Bosco, c'est la terre. Et cette terre vit; elle est féconde, elle respire, elle chantonne parfois ou se met en colère. C'est une sombre déesse couchée. Elle endort souvent l'homme dans une sorte d'extase ou d'ivresse capiteuse que Bosco sait rendre à merveille. Peu de romanciers ont mieux ressenti la palpitation de l'eau dormante, connu la

puissance des arbres et des feuillages, et, sur le violoncelle de Chateaubriand, modulé le chant des féeries paradisiaques de la nuit :

La lune était déjà levée, mais depuis peu. Je ne la voyais pas, car j'étais allongé sous un pin, le dos tourné à l'est où elle venait d'apparaître. Mais, devant moi, sa clarté calme illuminait une petite clairière. Sans doute m'avait-elle éveillé. Cependant, à peine apparue, elle enchantait déjà les profondeurs de la forêt. Elle n'était pas encore très haute, mais c'est (je l'ai constaté maintes fois) au moment singulier de son aube nocturne, quand elle pointe sur les crêtes, que son attrait trouble le plus profondément la cime des arbres, où dans les rames, dès que les atteint sa lueur, le vent, si ce n'est une âme plus tendre, élève sa plainte et la livre au silence de la nuit [2].

Cette terre, Bosco la fait aimer par ses personnages d'une passion brûlante. Inhumaine puissance dont on conquiert la grâce par le silence méditatif et le travail; elle devient parfois cette force sacrée et quasi païenne qui replonge les êtres dans une sauvagerie primitive et cruelle. C'est « l'esprit de la prairie » de *La Colline inspirée.* Le héros du *Sanglier* déclare :

C'est là qu'est mon climat pastoral, religieux, tragique. Là, je reprends un contact frais avec ce côté musical et patois des bergeries; là, dans les creux, les antres, les vallons, je ne détache plus mon cœur de quelques beaux noms donnés secrètement à mes dieux préférés; là enfin, sur les hauts plateaux brûlés l'été par le soleil et l'hiver balayés par des vents, je sens les bêtes [3].

Ces bêtes apparaissent comme des émanations de la terre. Une place royale est faite aux plus libres, aux plus rudes d'entre elles. Voici le sanglier :

Cette bête, c'était le choc, la chair qui fonce. Mais, bien plus que cette vision de ruée rude, elle vous offrait un plaisir moral. Elle vous plantait dans le cœur l'idée d'une fidélité au courage, la vocation de faire front. Elle se promenait ainsi au soleil, orgueilleuse de vie, comme un animal héraldique, le groin tendu contre la mort [4].

Il y a une histoire fantastique de ruée d'un troupeau de sangliers dans *Le Mas Théotime.*

D'autres bêtes sont plus mystérieuses : l'énorme serpent de Fleuriade, l'âne Culotte, le renard qui glapit à la mort, le chien Raguï aux yeux constellés de points d'or, les chats électriques de

2. *L'Ane Culotte*, p. 101.
3. *Le Sanglier*, p. 51.
4. *Ibid.*, p. 24.

Sidonie Méricot. Ces animaux sont en communication avec un monde riche, mais imperceptible à l'intelligence de l'homme normal. La bête obéit à de furtifs appels, elle rôde, elle sauve ou elle tue. Hormis Kipling, il n'est pas de romancier qui ait, comme Bosco, doué le monde animal d'une telle vertu de présence. Les sociologues parleront de retour à l'animisme et à l'âge du totem !...

Quant aux personnages d'Henri Bosco, ils sont doués d'une aptitude singulière à rester les mêmes, sous des noms différents. Ils appartiennent à quelques types invariables et aussi peu nombreux que ceux du répertoire de la tragédie antique : l'adolescent ou la jeune fille secrète, au visage lisse, qui se nomme Hyacinthe, Marie-Claire, ou Françoise, le vieux curé ou le vieux notaire, des sauvageonnes comme la Cherli, les mages, les nomades sans visage, les paysans et les bergers qui se subdivisent en passionnés ténébreux, tels Clapu, Firmin, Claudius, et en âmes claires, tels Saturnin, les Guériton, Martial, les Alibert et les Jabard (dans *Carre-Benoit*). Il ne faut pas oublier la galerie des femmes de ménage : la Titoune, la Peguinotte, Mélanie Duterroy, Sidonie Méricot, Zéphyrine. Bosco est le poète des femmes de ménage provençales.

Tous ces êtres sont à l'affût de secrets. Ils écoutent aux portes, veillent la nuit, épient, attendent, guettent et surprennent l'entrée cachée d'un enfer ou d'un paradis. La terre elle-même semble composer les paysages rêvés par leurs désirs ou leurs délires. Mais, si bouleversé et si anxieux soit-il, ce monde d'âmes reste pur. L'amour y garde un visage pudique. Le sourire se mêle aux larmes. Ces malades passionnés finissent par s'endormir dans la mort, à moins que les vertus chrétiennes ne soient victorieuses en eux des profondes brûlures de la terre[5].

Dans cet univers, les jeunes filles et les vieillards jouissent du privilège de connaître les secrets magiques, seuls capables d'enchanter les bêtes. Ils communient au fantastique de l'existence, à cette poésie un peu âpre qui évoque le sang noir d'une grappe, à ces vibrations spirituelles qui font percevoir les âmes, partager les pressentiments infaillibles, découvrir les plantes qui guérissent, les lignes de forces surnaturelles. Et dans ce monde électrisé, les nomades bouleversent le repos des sédentaires. Tziganes, ils font retentir l'appel du vent de la steppe.

Une des scènes les plus réussies, où soit peinte l'emprise des puissances obscures sur un être gracile, est celle où se trouve décrite la danse hypnotique d'Hyacinthe au clair de lune :

L'enfant, la bouche ouverte dans la brise, aspirait, haletante, de

5. Voir les admirables pages 112 et 113 du *Mas Théotime*.

longues goulées d'air et l'on voyait monter et descendre ses épaules fragiles. Par un lent mouvement des jambes invisibles, glissant sur le sol clair, peu à peu elle s'avançait, et insensiblement, de ses pieds nus, elle battait la terre. Une rainette, quelque part, plus délicate qu'une flûte humaine, se plaignit. L'enfant gémit un peu, puis, soulevant légèrement ses genoux tendres, elle entra dans les liens d'une sorte de danse involontaire, battement à peine visible, ou plutôt piétinement sourd, car on eût dit que, seuls, les talons délicats frappaient le sol. La rainette reprit sa plainte lunaire. Trois notes liquides, fuyant d'un petit roseau. Puis trois notes encore, bulles d'air écloses dans l'eau d'un étang pur. Irréelle, l'enfant dansait sur une cadence intérieure, d'un rythme inégal, où le corps sans bouger était parcouru de la cheville au col par de longs tremblements jaillis de la terre au choc du talon léger [6].

Chacun de ces récits, savoureux et terrifiant, est raconté à la première personne. Le fantastique nous y parvient presque toujours réfracté par la conscience d'un narrateur, ce qui permet de parler « d'univers intérieur », *subjectif*, diraient les philosophes. Nous participons aux émois des visionnaires par personne interposée, ce qui permet à Bosco de maintenir autour des apparitions et des pressentiments comme une frange d'ombre, comme une sorte de tremblante hésitation.

*
* *

Chaque conte d'Henri Bosco se suffit à lui-même, sans qu'aux aventures des personnages s'impose artificiellement une signification symbolique. Les symboles en ressortent lentement au gré du lecteur. Les uns y déchiffreront des mythes poétiques; d'autres des mystères chrétiens. Diverses interprétations restent possibles et c'est un signe de la richesse spirituelle de ces gerbes d'images. On y décèle le symbole du péché qui est une rupture avec l'enfance figurant la grâce, et aussi le symbole de ce secret du monde caché dans la communion mystérieuse avec les bêtes et la terre, dans la prédication aux oiseaux. Et la recherche anxieuse du paradis qui se trouve dans le pur amour. On se rapproche du message du *Grand Meaulnes*, de Rimbaud, de sainte Thérèse et de l'Apocalypse [7].

Dans ce monde ouvert sur le surnaturel, seuls les Matouret et Carre-Benoît incarnent la sottise béate, sûre d'elle-même, triomphante, Homais, Lanson, Langlois, le puff de l'argent, des

6. *Le Jardin d'Hyacinthe*, pp. 157-158.
7. Dont Bosco a publié une traduction.

affaires, de la politique, de la Sorbonne, des Académies, du journalisme, de tous ces « malins », de toutes ces baudruches que Péguy dégonflait à coups de « canulars ».

Ayant campé, hors de son paradis, la statue grotesque de l'ilote, il faut espérer qu'Henri Bosco, avec *Malicroix*, son prochain récit, va réintroduire Hyacinthe au gracieux jardin des enchantements.

*
* *

En somme, Bosco a fait un miracle. Il a délivré sa petite patrie de son atavisme poétique. En dépit des souvenirs d'Alphonse Daudet et de Mistral, de la présence de Giono, il a réussi à nous imposer sa Provence. Un village de là-bas peut-il forfaire à sa réputation de clarté au point d'en devenir fantastique, tels les récits d'Edgar Poe ou de Gösta Berling ? Car la Provence, comme la Grèce, est une terre sèche et sans brouillards. Le soleil ardent et léger y dessine dans une chaude lumière des formes nettes aux couleurs crues. Le mistral chasse les rêves. Les forêts de chênes-verts et les oliveraies ont l'allure classique. Comment échapper à la prose athénienne de Maurras, aux chansons de Mistral, aux feuillages sans ombre de Cézanne, à la poésie intellectualiste de *La Jeune Parque*, fruit du soleil et de la Méditerranée ? Eh bien! quand on voit s'agiter les branches d'amandiers de Fleuriade, luire les yeux dorés du chien Raguï, déambuler l'âne Culotte chargé de ses couffins dans les ruelles pierreuses de Peïrouré, apparaître le visage lisse d'Hyacinthe aux yeux fermés, s'assoupir les nuits sur les bois, pétiller l'âtre des Borisols au cours des veillées d'hiver, il est bien vrai qu'on dépasse à la fois *Tartarin*, *Jean le Bleu* et surtout l'existentialisme et le réalisme poisseux des successeurs de Zola pour respirer l'air frais d'une vallée de l'Ombrie. Et bientôt se devine la main stigmatisée du saint de l'Alverne. Henri Bosco est le mystagogue d'une Provence nouvelle recréée dans une inquiétude et une joie surnaturelles.

JEAN STEINMANN.

LIVRE

VIRGINIA WOOLF : *Entre les Actes*, trad. Cestre, Stock, 1947, in-12, 237 pp.

Achevé quelques jours avant la mort de la romancière, ce livre n'a pas d' « histoire » : il est constitué quant à son noyau par une représentation théâtrale d'amateurs dans un petit village britannique, quant à sa chair par les pensées, paroles et actions des spectateurs avant, pendant et après la pièce. Son espèce est donc symbolique. Mais quel goût a le symbole ? David Daiches répond (*Virginia Woolf*, London, 1945) : le sujet du roman, c'est l'Angleterre. Répondons : c'est le Monde cassé. Les appréciations sur la forme balancent celles sur le fond : Philip Toynbee parle de renouvellement (*Horizon*, novembre 1946) alors qu'*Entre les Actes* utilise les diverses écritures des romans antérieurs et exploite les procédés esquissés en 1921 dans les nouvelles de *Lundi et Mardi*; parlons d'accomplissement. Combinons les traits du style avec les traits de la réalité exprimée : l'œuvre résume, reprend, comprend et complète les recherches de littérature expérimentale que l'écrivain rapporta dans ses précédents livres. Max-Pol Fouchet, préfacier, dit : c'est une introduction à l'univers de Virginia Woolf. Nous dirons : c'est une conclusion. En temps d' « adaptations » fantaisistes, elle paraît scrupuleusement traduite[1].

Virginia Woolf est, dans tous ses livres, romancière d'un monde sans Dieu. Puisqu'elle est romancière, elle ne *dit* pas que son monde est sans Dieu, elle le montre. Mais à qui le montre-t-elle ? A un homme que le spectacle n'affecte pas ? A un croyant, par exemple, qui déclarerait sa propre vie imperméable à des vies romanesques d'incroyants ? A un juge ? Non pas. A un complice. Tous les lecteurs sont complices. Le style achète leur connivence. Le style révélera au chrétien que des toiles d'incroyance peuvent se nicher dans une âme croyante, que des hommes qui prétendent servir leur foi peuvent quotidiennement apporter des matériaux à un édifice sans foi. Que l'univers du livre est le même que celui du lieur.

Cet univers, à coups de paragraphes brefs et interrompus, de phrases disloquées, mutilées, répétées, de mots juxtaposés ou isolés, Virginia Woolf en peint l'image démoniaque dans *Entre*

1. Comparer avec la traduction d'Y. Genova, moins exacte mais parfois plus ailée, publiée en Algérie par Charlot, dont *Esprit* rendit compte naguère (février 1947).

les Actes : hommes détachés des choses, détachés des autres hommes, détachés d'eux-mêmes, hommes transformés en « atomes », hommes du péché... Les coordinations et les subordinations éclatent, les transitions sautent, les vocables *succèdent* simplement les uns aux autres : sur la toile, les atomes humains passent, dans le temps, les uns *après* les autres. La romancière peint des atomes avec des atomes, le monde de la séparation avec le langage de la séparation. Tout de même que, chez Van Gogh, la forme de l'objet s'imprime dans les taches de couleur, le style semble ici sortir tout armé du fond. Il me met en pièces. Impossible de jouer au dieu apathique, de rester à distance d'un monde déchiré ! Je suis atteint par les mots et lacéré. Je saute des pensées d'Isa aux songes d'Olivier, aux réflexions de Mrs Manresa, aux gestes de Barthélemy...; d'une phrase où ronronne la mer, je tombe sur l'évocation d'un jambon; je suis écartelé dans une conversation entre des ordures, le problème israélite, une grand'mère et Mme La Trobe... Je deviens moi-même ce théâtre « cacophonique » par quoi la romancière symbolise le monde, où se mêlent au gré du vent les morceaux sonores de comédiens amateurs plus ou moins amnésiques, de chiens, d'un orchestre, de spectateurs, d'un phono qui hurle inlassablement : « Dispersion ! Dispersion ! » Je suis l'image d'un univers fragmenté. On ne nommera pas Virginia Woolf un des plus grands écrivains de tous les temps parce qu'elle dessine des métaphores décoratives ou parce qu'elle transforme poétiquement des objets usuels en symboles, mais parce que son langage, non content de nous faire *voir* une réalité que nous ne pouvons ou ne voulons ordinairement pas voir, nous contraint en même temps d'*être* cette réalité qu'il nous fait voir. Or, ce que je vois, c'est une terre de péché; je *suis* donc de cette terre : je suis solidaire des secrets, des mensonges, des vols; je suis, moi aussi, responsable de ce « tintamarre » de discours, d'injures, de coups de canons, de ronflements d'avions qui empêche d'entendre le prochain. Le même art qui, en déchirant le voile des bonnes consciences pharisiennes, me révèle l'émiettement cosmique et dénonce ma collaboration coupable, annonce mon *Confiteor*. Intolérable, le spectacle éclairé par la romancière; intolérable, mon péché. Ce n'est pas seulement un acte de contrition qui sourd d'*Entre les Actes*, c'est une promesse. Je promets (dans le langage de Virginia Woolf) de jouer une autre pièce. Une symphonie et non une cacophonie. Une œuvre unifiée par la charité et non pulvérisée en atomes. Un monde où l'amour de Dieu fonde l'amour du prochain, voire de la nature.

Élevée dans un milieu indifférent, sinon hostile à la religion, Virginia Woolf commence par attaquer Dieu à la manière de

Jacobsen : « Voir, sous vos yeux, votre sœur tuée par la chute d'un arbre... c'est assez pour vous rendre athée » (*Mrs Dalloway*). Mais, ajoute-t-elle : « Plus tard, elle devient moins affirmative; elle pense qu'il n'y a pas de Dieu, que personne n'est coupable; ainsi évolue en elle cette religion des athées qui font le bien par amour du bien. » De l'évolution, sort un fruit sceptique : l'incroyante ne nie plus Dieu, mais suspend négation comme affirmation. Corollaire : curiosité en matière de religion. Le principal personnage d'*Années* « désire savoir ce qui a trait à la chrétienté — ses débuts, sa signification originelle »; il admire ces « mots très beaux » : « Dieu est Amour », « Le Royaume de Dieu est en nous », mais il se demande qui les a prononcés. Ce besoin critique serait inintelligible sans séduction de la foi : Virginia Woolf symbolise, dans *Années* comme dans *La Chambre de Jacob*, l'attirance religieuse par le charme de la cathédrale Saint-Paul. Ce charme opère-t-il sur elle ? Si ses romans semblent honorer la croyance des autres, son humour n'épargne point les pasteurs et son indignation s'accroche aux manifestations trop temporelles des Églises. Mais la ligne de cet agnosticisme respectueux tend à dévier (dès *Mrs Dalloway*) sous le coup de la formule de Dostoïevsky que la romancière rappelle : si Dieu n'existe pas, tout est permis. La déviation s'accentue à mesure que les romans parlent moins de la beauté du monde et plus de sa laideur. *Entre les Actes* enfonce finalement la religion au cœur du roman.

« De qui est la pièce ?... C'est toute la question. » Le public répète : « Qui a organisé le spectacle ? Qui peut-on remercier ? » Sans image : quel est l'auteur du monde ? Le premier mot de la réponse est : *Dieu*. Comment comprendre ? Dieu est un et la terre est multiple; si Dieu existait, l'atomisme cosmique n'existerait pas. Réplique : nous avons détourné le monde de Dieu, comme on détourne le cours normal d'une rivière; nous nous sommes nous-mêmes détournés de Dieu. C'est précisément parce que nous avons coupé les liens qui attachaient la créature au Créateur que nous avons pu mettre en pièces la créature. L'athée est, par suite, insensé ou malhonnête : il met d'abord à la porte Celui dont il veut prouver l'absence. Si nous couvrons par la cacophonie — « très moderne, pour sûr » — des obus, des fusées et des bombes la parole du Seigneur, ne soyons pas surpris de ne plus entendre celle-ci. Ainsi s'expliquent les discordances, l'obscurité, voire les énigmes d'un roman qui représente un univers faux, sombre, incompréhensible, puisque l'Être qui pourrait lui donner unité ou lumière ou sens en a été chassé. Mais dans cet univers, je ne peux pas vivre. J'étouffe, loin d'autrui, loin même de la nature, au fond de cette « mine infernale »

où j'ai été précipité. J'ai besoin d'air, de cet air que je respire réellement chaque jour et qui manque au pays imaginaire du roman. Ainsi « l'incessante pluie d'innombrables atomes » me renvoit à un principe de fusion; de consciences sans amour, sort une nécessaire force d'amour. Virginia Woolf fait paraître Dieu par son intolérable absence. Le vide laissé dans le roman, comme dans les romans de Green, affirme l'être même de Celui qui est nié. *Entre les Actes* abrite une théologie négative qui prouverait l'existence de Dieu à partir des effets de son inexistence.

Si je puis encore prononcer le nom de Dieu, n'est-ce pas parce que celui-ci n'a pas abandonné ceux qui l'ont voulu abandonner ? Malgré le vacarme de nos péchés, nous pouvons entendre le Seigneur qui s'est rapproché de nous, qui s'est fait notre *prochain*. « N'avez-vous pas senti, pendant l'averse, que quelqu'un pleurait pour nous tous ? » Septimus, fou et croyant, l'a senti dans *Mrs Dalloway;* les personnages d'*Entre les Actes* l'ont senti : c'est « comme si tous les hommes de toute la terre pleuraient ». N'est-ce pas sentir la plainte du Christ en agonie jusqu'à la fin des temps et souffrant pour chacun de nous ? Et lorsque les personnages du roman écoutent « cette voix qui n'est la voix de personne et qui pleure pour la peine éternelle des humains », comment ne pas traduire qu'ils écoutent le Verbe incarné pour rapporter à la multiplicité l'unité perdue ? Isa ne nomme pas cette voix, mais à la douleur que celle-ci exprime, elle voudrait joindre sa douleur afin « de pouvoir mettre terme à toutes les larmes », elle voudrait donner tout ce qu'elle possède, elle voudrait pour cette voix sacrifier sa vie... « Oh ! que la peine des hommes puisse ici prendre fin ! » Le cri traverse l'œuvre entière de Virginia Woolf. Serait-ce le dernier cri de la romancière ? Le Seigneur qu'elle n'ose nommer, une de ses héroïnes, l'admirable Mme Swithin, le nomme. Grâce à Dieu, nous savons que nous sortirons un jour du pot pourri; derrière le tumulte, nous devinons même déjà une musique concertante. En décrivant les pensées chrétiennes de Mme Swithin, Virginia Woolf semble glisser d'un personnage à tous les personnages et à elle-même : « Malgré les discordances, il se produit une harmonie — sinon pour nous, du moins pour une oreille gigantesque attachée à une tête gigantesque. Et ainsi les souffrances de telle ou telle brebis ou de tel ou tel être humain sont nécessaires...; et ainsi nous en arrivons à la conclusion que tout est harmonie pour peu que nous sachions l'entendre. Mais nous l'entendrons... » *Nous l'entendrons*. L'œuvre s'achève par un acte d'espérance en même temps que de force. Un acte répété. « Nous ne devons pas nous avouer vaincus »; ce qui est éparpillé s'unira comme de la limaille aimantée; nous sommes isolés, nous sommes dans les

ténèbres, mais « quelque part, certainement, un seul soleil luira et tout, sans aucun doute, deviendra clair... »

Jamais message ne fut plus émouvant : une femme sans force et sans espérance, qui se tue par crainte de la folie prochaine[2], laisse un testament de force et d'espérance; une femme sans foi laisse un testament de foi.

Le livre achevé, il semble que nous entendions l'écrivain, doucement, humblement, appeler les chrétiens : « Vous avez ce qui fait marcher les montagnes, ce qui fait taire les bombes, ce qui fait parler les âmes aux âmes, vous avez ce qui métamorphose le monde... Vous avez ce que je n'ai pas eu, ce que je n'ai pas pu, ce que peut-être je n'ai pas voulu avoir; ce que d'autres ne refuseront pas d'avoir... Oh ! je sais que vous ne me jugerez pas. Mais si je ne fus pas digne, soyez dignes, vous, de votre croyance. Vous seuls pouvez panser les plaies de la terre. Servez-vous de votre remède. Du seul remède. Servez-le. Je vous le demande. Mon œuvre vous le demande. » Répondrons-nous ? Saurons-nous tirer des flammes d'*Entre les Actes* le tableau intact d'un chrétien qui, par action et par prière, recolle les morceaux d'un monde cassé ?

MAXIME CHASTAING.

THEATRE

La Terrasse de Midi, de M. Maurice Clavel, au Théâtre du Vieux Colombier, *Le Matériel humain*, de M. Paul Raynal, au Théâtre de la Renaissance, voilà deux œuvres qui ont le mérite d'exister. Toutes les critiques que l'on pourra faire ne sauraient atténuer l'importance de ce fait.

La Terrasse de Midi est la deuxième pièce du jeune auteur qui approche le plus près de la tragédie en prose exprimant l'homme de cette après-guerre, l'homme de tous les temps, si l'on veut, mais avec les problèmes et les blessures de notre temps. *Le Matériel humain* est le chef-d'œuvre de celui qui fut le jeune auteur approchant le plus près de la tragédie en prose inspirée par le monde de l'autre après-guerre. Derrière M. Paul Raynal, il y a François de Curel; derrière M. Maurice Clavel, il y a Jean Giraudoux : ceci dit, non pour indiquer des influences, mais pour caractériser deux situations historiques. M. Paul Raynal appartient à une génération pour laquelle l'année décisive dans la formation de l'esprit est la classe

2. Déséquilibrée par la guerre, hantée par les signes de retour de la folie qui l'habita lors du précédent conflit, Virginia Woolf se tua en avril 1941.

de rhétorique; M. Maurice Clavel appartient à une génération qui reconnaît à la classe de philosophie une espèce de primauté culturelle. Le premier regarde l'homme et ses problèmes en moraliste : le second, en métaphysicien; ici, le tragique est dans l'existence elle-même; là, il tient à des conflits provoqués par la recherche de ce qui devrait être. Pour M. Paul Raynal, à mesure qu'il s'approfondit, le drame exige un autre style que celui de la vie selon deux dimensions : la prose cesse d'être prosaïque par la vertu de l'éloquence, sans donner la moindre nuance péjorative à ce mot. M. Maurice Clavel répond à la même exigence en créant un climat poétique avec les choses comme avec les mots.

Ainsi revivent aujourd'hui sous nos yeux un certain esprit cornélien et un certain esprit shakespearien.

M. Maurice Clavel a refait Hamlet sans le vouloir, déclarait-il à M. Jean-Paul Vivet dans *Combat*. C'est pourquoi il a fait un autre Hamlet que celui de Shakespeare. « Toujours en faction, jamais en action » : tel est Jean. Il ne faut donc pas compter sur le personnage principal du drame pour conduire l'action. La forte tête de la maison, c'est la reine, je veux dire la mère coupable. Elle n'a pas assassiné, mais, comme l'héroïne de *Rosmersholm*, elle a provoqué un suicide. Sa lucidité la délivre de tout remords : sa conduite, mise en idées claires et distinctes, fait coïncider explication et justification. Le fils vengeur peut lui jouer la grande scène des comédiens : elle domine la situation. De là un renversement : la bonne conscience est du côté de la femme, plus royale dans son impassibilité et sa maîtrise de soi que la reine de Shakespeare; la mauvaise conscience ravage le jeune homme incapable d'aller au bout de sa volonté et peut-être plus ou moins subjugué par l'argumentation maternelle. Aura-t-il du moins le courage d'exécuter le beau-père ? Une vipère s'en charge pour lui : il se contentera de ne pas lui porter secours, « criminel par abstention ».

Ophélie est ici la comédienne chargée d'interpréter le rôle de la femme criminelle dans la pièce qui devait émouvoir son modèle. Or, cette Madeleine est aimée à la fois de Jean et de l'acteur qui lui donne la réplique, Léopold. Ici aussi, Jean est plus en faction qu'en action; son comportement est le même en amour et en haine. Et voici qu'à son tour il pousse Léopold au suicide, renouvelant à sa façon la tactique de sa mère. « Est-ce qu'il avait un fils ? demande-t-il à la jeune fille.

— Non, répond-elle, pourquoi ? — Je respire. » C'est le dernier mot de la pièce.

Le personnage de Léopold tient, dans l'économie de la pièce, un rôle très important. Il est acteur de métier et vient de quitter une maison de santé où l'avait conduit une maladie mentale avec crises de somnambulisme. Il figure Hamlet allant jusqu'au bout de ses desseins, non parce qu'il est pourvu d'une volonté supérieure à celle de Hamlet, mais parce que, métier et maladie mêlés, il joue, pour ainsi dire, mécaniquement le rôle que Hamlet se contente de rêver. C'est Léopold qui essaie d'étrangler la mère coupable, c'est lui qui, le premier, embrasse Madeleine, c'est lui qui, en définitive, se sert du revolver.

Tels sont les trois plans sur lesquels se déroule la pièce : la relation de Jean à sa mère, celle de Jean à Madeleine, celle de Jean à Léopold. Mais, réduit à ce schéma, le drame est très appauvri, tout en tirant un certain bénéfice de cette simplification. Chaque scène est lourde d'intentions subtiles; symboles et observations se mêlent en un tissu

serré; les formules sont de bon métal. On voudrait pouvoir suivre l'histoire du revolver, sorte d'objet-thème qui court de scène en scène comme un défi. On voudrait analyser, analyser... Là est aussi le danger : la perception du spectateur est confuse et ne se décompose en perceptions distinctes qu'à la réflexion, dans une vision rétrospective où la fin éclaire le commencement. Ceci, malgré la mise en scène de M. Jean Vilar, si accordée à l'esprit de l'œuvre qu'on ne saurait guère concevoir commentaire plus compréhensif et plus compréhensible, malgré M. Serge Reggiani qui est, avec l'auteur et le metteur en scène, comme le troisième animateur de ce spectacle.

En 1917, sur le front de Macédoine. Une douzaine de soldats dans une grange. Ils attendent le bateau : ils ont déjà une âme de permissionnaire. Scènes réalistes plus que naturalistes : les mots sont exactement ajustés aux pensées et les pensées exactement ajustées aux personnes comme aux situations. On verra toute la différence entre un peintre de la réalité et un peintre naturaliste en comparant ce premier acte à l'épilogue où le style « poilu » doit exprimer des sentiments et des idées qui le dépassent. En fait, nous le devinons peu à peu, ces soldats ne sont pas des permissionnaires, mais des prisonniers ou plus exactement les hommes qui servent quand la justice militaire a besoin de faire un exemple.

Avec une parfaite maîtrise, M. Paul Raynal fait cheminer l'idée d'une menace de telle façon qu'elle effleure à peine la pensée de ses personnages tout en grandissant dans celle des spectateurs. La scène se vide par petits paquets : colère de ceux qui continuent à regarder vers la mer. Enfin, il n'en reste qu'un : l'heureux veinard pour « les copains », l'homme, pour nous, au-dessus duquel est suspendu un angoissant point d'interrogation.

Un incident stupide a déclenché les mécanismes de la justice militaire. Les volontés individuelles sont comme dépossédées. Les faits ne comptent plus, les intentions n'atteignent plus leur but, à tous les échelons, les chefs eux-mêmes constatent que toute initiative leur échappe. Qui pourrait empêcher la machine infernale d'éclater ?

Pendant deux actes et demi, la pièce est conduite avec un art et une justesse de ton à peu près sans fléchissement. Tout au plus perçoit-on une note optimiste qui inquiète un peu, non parce qu'elle est optimiste, mais parce qu'elle trahit un parti pris d'optimisme. M. Paul Raynal veut poser le problème de la discipline militaire dans une absolue pureté qui coïncide avec une absolue objectivité. Il faut que tous les hommes soient bons afin qu'aucune mauvaise volonté ne fausse les termes du problème. Que les soldats soient des brutes méchantes ou les officiers des privilégiés sans cœur, il y aurait un problème du soldat rebelle ou de l'officier inhumain. Celui de la discipline militaire est tout autre : les individus étant hors de cause, un intérêt supérieur ne peut-il pas exiger un châtiment spectaculaire et exemplaire ?

Jusqu'au milieu du troisième acte, l'action se développe avec autant de spontanéité apparente que de logique profonde. La première moitié du troisième acte me paraît aussi belle que les deux actes précédents : il y a là, entre un général en chef qui doit ignorer les individus et un colonel qui veut sauver son soldat, un dialogue nous rappelant qu'une éloquence dramatique existe à côté de l'éloquence judiciaire ou de l'éloquence de la chaire. M. Paul Raynal a su donner une personnalité à ces personnages que possèdent pourtant deux idées. La fin de la scène est si pathétique que le spectateur a brusquement l'impression que la pièce est terminée, oubliant que l'action n'est

pas dénouée. C'est immédiatement après que les idées absorbent pour ainsi dire les personnages, aux dépens de leur personnalité, et voici que nous nous posons des questions... Est-il vraisemblable qu'un incident sans importance, un soldat qui a bousculé un officier, puisse entraîner la mort d'un homme qui n'est même pas le coupable et surtout mettre en mouvement une symbolique aussi grandiose ? On a peine à croire que la Patrie et la Victoire soient en jeu. L'intérêt ne tombe pas, mais le charme n'agit plus.

Cette belle pièce a trouvé en M. Jean Darcante un metteur en scène fidèle aux divers styles de la pièce, ayant su guider le décorateur, M. Paul Colin, et choisir ses interprètes, Henri Crémieux, Pierre Asso, Henry Charrett.

Le Maître de Santiago au Théâtre Hébertot, *La Terrasse de Midi* au Vieux Colombier, *Le Matériel humain* à la Renaissance, décidément le théâtre ne se porte pas trop mal en France au début de l'année 1948.

Pourquoi ne pas ajouter *La Peine capitale*, jouée à la Comédie Française, salle du Luxembourg ? Peut-être simplement parce que M. Claude-André Puget n'a plus l'âge de M. Maurice Clavel. Comment, avec son expérience du théâtre, celui-ci n'a-t-il pas taillé son œuvre de manière à mettre en valeur les très belles scènes au cours desquelles l'action se noue, chemine et se dénoue ? On a parlé, pour accabler l'auteur, de Shakespeare et de Victor Hugo. Pensons plutôt à ce qu'il y avait de meilleur en Dumas père, le sens du drame et du dramatique, du drame qui est action et du dramatique qui imprègne les mots, les gestes, les décors, les vêtements mêmes. Ce qui nuit à *La Peine capitale*, c'est une juxtaposition presque continuelle d'exposition et d'action; on a l'impression que l'exposition n'en finit pas, et ceci même au second acte; de là, des longueurs ou plutôt une espèce de longueur diffuse qu'une présentation remarquable n'arrive pas à réduire.

L'Italie de la Renaissance est évoquée par de très beaux décors de M. Louis Süe. Le drame est illuminé par la lumière de l'amitié qui unit deux demi-frères et qui restera jusqu'au bout au-dessus des événements. L'aîné, Lionel, aime en Lorenzo le fils de la femme qui fut jadis sa fiancée et que son propre père lui a volée; plus exactement, l'amitié qu'il porte à son frère est la fidélité à l'amour qu'il portait à la mère. Mais il y a aussi autre chose : Lionel existe sous le regard de son frère; son amitié est réellement constitutive de son être; quand il dira : « Je ne reconnais plus ses yeux », un fidèle compagnon pourra répondre : « C'est que tu n'y as jamais vu que toi. » Une femme apparaît, Lucrèce. Elle épouse Lorenzo. En fait, c'est Lionel qu'elle aime : elle le découvre le soir même de son mariage et c'est Lionel qui l'éclaire en s'avouant et en lui déclarant ses propres sentiments. Cette passion de l'aîné ne peut s'affirmer qu'en trahissant l'amitié fraternelle et l'amour ancien qui survivait en celle-ci. Lionel va donc refaire ce que son père a fait jadis quand il lui a volé sa fiancée. C'est pourquoi son acte transforme immédiatement ce nouvel amour en haine pour celle qui est sa complice.

L'amitié fraternelle reste au-dessus des événements. Elle armera la main de Lionel au moment où Lorenzo va apprendre la vérité, avant qu'il n'ait le temps de l'entendre.

Un drame politique se noue étroitement au drame de l'amitié et de l'amour. Lionel est le libérateur de sa ville ravagée par la peste et la guerre. Son règne est celui de la sagesse et de la générosité. Hélas ! « le peuple qui a goûté au mal se lasse d'avoir pour chef un saint », et l'expérience va montrer que, « en politique, l'espérance est le

plus lourd des péchés ». Lionel succombe alors à ce pessimisme qui délivre du bien : lui aussi, il aura une âme noire et c'est alors qu'il entraîne Lucrèce. Le drame politique n'est en aucune manière « plaqué » sur le drame d'amour : il crée le climat qui rend possible ce dernier.

M. Jean Davy joue puissamment le rôle de Lionel. Mlle Renée Faure fait dans celui de Lucrèce une brillante rentrée à la Comédie. M. Julien Bertheau, qui joue avec délicatesse Lorenzo, a mis en scène avec goût cette « grande machine », dont le défaut capital est justement d'être une « grande machine ».

Henri Gouhier.

MUSIQUE

Les Éditions Corrêa viennent de faire paraître un *Honegger et son Œuvre*, de José Bruyr, dont on se rappelle particulièrement, entre autres ouvrages, *Les Écrans des Musiciens*, consacrés à la musique contemporaine. Ce livre (terminé quelques mois avant la grave maladie dont fut atteint Honegger au cours d'une tournée triomphale en Amérique et dont il achève maintenant seulement la convalescence) se présente comme un véritable document où appréciations critiques viennent s'appuyer sur les déclarations ou confidences de l'artiste lui-même vis-à-vis de l'esprit dans lequel il envisage son art. Ces pages, écrites en style alerte, prime-sautier, émaillé de pirouettes littéraires, ce qui n'exclut nullement la profondeur des idées, la pertinence des réflexions, la sûreté du trait, se lisent à plaisir et donnent au lecteur l'impression qu'il est lui-même présent aux entretiens, qu'il a assisté vraiment à tous les événements dont il est question.

Arthur Honegger est certainement une des plus grandes figures de la musique contemporaine, il est certainement un des musiciens dont on sent le plus la force, la vérité intérieures, la nécessité du message dans l'art d'aujourd'hui. Non seulement sa musique est comme un vent qui vous enlève, car il possède un souffle lyrique, une véhémence pathétique rares, mais comment ne pas être sensible à ce sens si vrai de la grandeur, de la grandeur dans la spiritualité qui émane de tant de pages symphoniques ou vocales !

Tous les mélomanes connaissent *Le Roi David* (1924), qui le situe d'emblée dans l'audience internationale, mais aussi les grandes fresques que sont *Judith*, *Antigone*, *Cris du Monde*, *Jeanne au Bûcher*, *La Danse des Morts*, les symphonies et tant de pages intimes, de musiques de ballet, de cinéma et même d'opérette. Car il a touché à tous les genres, et l'homme d'aujourd'hui, par lui, clame ses désirs, ses angoisses, ses espérances (symphonie liturgique) aussi bien qu'il vit dans sa vie active, dynamique ou collective (*Jeunesse, Rugby, Paci-*

fic 231). Et nous attendons cette *Passion* de Salzach, œuvre immense qui prendra une journée pour sa représentation; sorte de liturgie populaire qui mettra en action comédiens, chanteurs, chœurs mixtes, chœurs d'enfants, orchestre et orgue et pour laquelle on construit un théâtre spécialement aménagé. (Mais ceci se passera en Suisse !)

Honegger n'est pas seulement Suisse d'origine, Français d'élection, mais aussi une voix d'une humanité bouleversante et universelle. Ceux qui connaissent l'homme, ceux qui connaissent et admirent son œuvre, comme ceux qui ne l'ont entrevue encore qu'imparfaitement, doivent lire et aimeront cet ouvrage, qui fera revivre, qui leur présentera l'un et l'autre de façon vraie, vivante, aussi attachante que possible.

Cette œuvre, non encore terminée, dont on peut dire, comme José Bruyr de la symphonie liturgique, qu'elle « nous coupe le souffle, nous brouille les yeux », cette symphonie liturgique dont il dit aussi que : « Comme la prière dont elle est issue, elle nous arrache pour une heure au monde et à l'humaine tristesse d'y être. »

Une plaquette de Joseph Canteloube, qui est comme le prologue à un ouvrage de plus grande dimension, vient de paraître chez Didier et s'intitule : *Les Chants des Provinces françaises*. Nul mieux que celui qui s'est penché avec amour sur le folklore français, et à qui nous sommes redevables, entre autres choses, d'un florilège sur le répertoire musical traditionnel du pays d'Auvergne, nul mieux que lui ne pouvait parler avec pertinence et vérité sur ce sujet. En une soixantaine de pages illustrées de façon séduisante, il nous présente un panorama ainsi qu'une étude esthétique claire et éminemment sympathique sur les origines, les genres, les transformations, la sensibilité d'ensemble et de détail de nos chansons populaires régionales, qui raviront tous ceux qui aiment à se retremper dans la spontanéité, dans la fraîcheur de notre art paysan et traditionnel.

L'Anthologie sonore nous présente aujourd'hui en trois disques (AS, 133-134 et 135) le divertissement en *ré* pour flûte, hautbois, basson et cordes, que Mozart écrivit à Salzbourg en 1772; enregistrement réalisé par des artistes de la Société des Concerts du Conservatoire sous la direction d'Arthur Goldschmidt.

Pages où l'on retrouvera toute l'ingéniosité naturelle, tout le sens du brillant orchestral alliés à l'émotion douce ou pathétique, à l'abandon, au charme que Mozart prodigue dans toute son œuvre. Heureuse époque que celle où l'on pouvait concevoir, entendre, comprendre pareille musique de « table » ou de « fête de nuit ». Divertissement, oui, mais divertissement d'une qualité incomparable, d'une distinction, d'une élégance inimitables.

Parmi la production Pathé-Marconi, signalons aux amateurs de disques la sonate pour alto et piano de Jacques Chailley, sensible, d'une fine musicalité (Columbia LFX, 742, 743, 744, 745), ainsi qu'un enregistrement de la « chacone » de Bach, arrangée par Busoni, par la grande artiste du piano qu'est Yvonne Loriod (Pathé PDT, 149, 150).

Émile Damais.

CINEMA

La critique cinématographique

Pour tout spectateur, le cinéma se ramène aux films qu'il lui a été donné de voir. Cependant, il n'est pas certain que ces derniers représent véritablement le cinéma. On voudrait, par des approximations successives, dégager quelques aspects essentiels de sa nature et suggérer l'idée que, en dehors de tout film, le cinéma a une existence propre, constitue un monde nettement déterminé régi par des lois et garde intactes toutes ses possibilités d'expression. Les études de films que l'on se propose de faire auront pour objet les rapports de ces films avec le cinéma, qu'on essaiera, chemin faisant, de définir. Nous avons choisi ceux-ci en fonction de la portée générale des critiques que l'on peut faire à leur sujet. Il ne s'agit pas de tout dire, mais plutôt d'analyser dans chaque cas la raison principale par laquelle une œuvre demeure étrangère au cinéma, dans son fond et dans sa forme. Par la suite nous rendrons compte de quelques rares films qui, à notre sens, appartiennent au cinéma.

Le critique est un amateur éclairé et son activité s'arrête au seuil de la création. Il exerce son jugement sur une œuvre faite qui pour l'artiste est déjà le passé. L'avenir ne lui appartient pas, et s'il cherche à anticiper, il empiète sans profit sur le domaine du créateur. Ces deux démarches de l'esprit doivent être distinguées nettement l'une de l'autre. Il faut savoir choisir entre l'analyse et l'imagination. On voudrait essayer de déterminer les modalités d'une critique utile en matière de cinéma, et par la même occasion jeter un coup d'œil d'ensemble sur la critique cinématographique française et se demander sur quels principes elle se fonde.

Il nous est souvent donné de lire : « Ceci est du cinéma ou ceci n'en est pas », mais qui a jamais tenté de définir sans obscurité le cinéma ? Le critique n'a pas à assigner de limites à un art; pourtant, son rôle est bien de discerner en lui ce qu'il y a d'essentiel et de le proclamer ou de le rappeler. Le cinéma présente comme art des caractères propres. C'est ceux-là qu'il importe de connaître. Seul ce qui est original dans une chose offre de l'intérêt, et non ce qui le ferait confondre.

Le premier objet de l'investigation critique doit être de découvrir la matière première employée, en l'espèce non la pellicule, mais l'image sonore permettant de donner une représentation de l'action. Tout l'art cinématographique se peut déduire, moyennant simplification, du principe de l'invention des frères Lumière : la photographie du mouvement. Les notions combinées de présence et de mouvement ont été introduites dans l'art par le cinéma. Elles nous fournissent en même temps que des bases solides de notre jugement, le point de départ de toute analyse sur la nature du septième art. C'est en étant d'abord présentes que les choses au cinéma deviennent significatives. C'est

en les voyant comme telles que le spectateur comprend leur sens caché. Le cinéma les lui révèle à proprement parler. Mais la réalité ne se sépare pas du mouvement qui l'anime. Au contraire, elle l'appelle. Quand un personnage est présent à l'écran, nous nous demandons : « Qu'est-ce qu'il va faire ? » L'action fournit la réponse à la question que la présence fait naître dans l'esprit du spectateur. Aux deux notions de réalité et de mouvement correspondent respectivement les techniques du cadrage et du découpage. Cadrer revient à trouver pour chaque élément de l'image une place qui le rendra présent au spectateur, donc susceptible de subjuguer son attention. Découper, c'est présenter une action en la dépouillant de ses temps morts. Notre vie est comme une terre qui contient un peu d'or; de cette action diluée, le découpage permet d'extraire l'action pure : l'action cinématographique. On devine que le découpage est la chose essentielle. Il est nécessaire de dire que les metteurs en scène l'entendent communément comme l'art de faire des morceaux d'une action non cinématographique, parce que pas suffisamment concentrée. En fait, c'est l'art de concentrer l'action. Ce travail n'est pas seulement formel, il correspond aux possibilités les plus proprement créatrices du cinéma.

Ces indications extrêmement rudimentaires permettent tout de même d'apercevoir que le cinéma offre au jugement une matière tout à fait originale. Il appartient au critique de dégager la logique du cinéma, dans le fond et dans la forme. Son rôle consiste à discerner si le film répond bien à ce que l'on peut attendre du cinéma, étant donné sa nature : il est commis à la garde des principes. Aussi bien sa force est-elle toute dans l'objectivité. Il n'importe pas que M. X aime ou n'aime pas une œuvre. Seules ses raisons comptent. C'est pourquoi le critique cinématographique ne doit avoir pour but que d'étudier l'action d'un film sous le double rapport de sa construction intérieure — le scénario — et de sa présentation — le découpage. Elle ne se justifie que si elle est capable de montrer les fautes de fabrication. C'est sa seule façon d'aider à la fois le public et les créateurs. Cela est particulièrement plausible, en ce qui concerne le cinéma, art neuf, auquel chacun s'est habitué avant de chercher à le connaître. La première fonction du critique n'est-elle pas d'éclairer le public, de fournir des bases rationnelles à son jugement ? Pour qu'un spectateur puisse se faire une opinion sur une réalisation, il lui faut apprendre exactement de quoi le cinéma est fait. Or l'ignorance des choses de cet art n'a d'égal que le goût qu'on lui témoigne. Il offre ce paradoxe d'être le plus populaire et le plus inconnu. Cependant, il est vrai que les plus mauvais films ne se font que dans le dessein de plaire au public. La critique, qui a charge de l'éduquer, ne porte-t-elle pas une lourde responsabilité ? On va voir comment dans notre pays elle entend s'acquitter de sa tâche.

Ce qui frappe d'abord dans tous les comptes rendus de films, c'est leur ton subjectif. La critique se met à la place du spectateur, autrement dit, il se dénie toute fonction propre. Parfois, cependant, il juge avec fermeté, et c'est alors qu'il convient de se demander sur quels principes il asseoit son jugement. On ne nommera ici personne et l'on voudrait être assez précis pour permettre de reconnaître tout le monde. Les critiques se classent en différentes catégories selon la chose qui leur est chère, à quoi ils ramènent tout. On regrette que ce ne soit jamais le cinéma. Les moins importants, ceux qui n'ont droit qu'à quelques lignes, disent vite si le film leur a plu, avec parfois un mot d'esprit. Ceux-là ne prêtent vraiment pas à conséquence. Mais il y a les grands juges — ils sont peut-être une ving-

taine — qui peuvent façonner l'opinion et distribuent les prix. Comment procèdent-ils ? Certains — presque tous — ont des motifs politiques dont la sincérité importe peu; il nous suffit qu'ils soient étrangers à l'art. On se rappelle les querelles extra-cinématographiques soulevées autour du *Corbeau*. Lorsque, ces temps derniers, *La Grande Illusion* reparut sur nos écrans, quelqu'un se refusa à prendre en considération la valeur de ce film, à cause des souvenirs trop frais qu'il ravivait, et écrivit, en manière d'article, une lettre ouverte à Jean Renoir où il exposait ses sentiments anti-nazis. Constamment on fait appel au patriotisme et aux sentiments sociaux pour trouver des raisons de blâmer ou de louer. Le phénomène le plus curieux, c'est bien celui d'une critique qui non seulement s'éloigne de l'objectivité, mais encore devient lyrique. C'est un fait que les critiques n'analysent pas : ils s'épanchent. Ils ont tous engagé la course aux adjectifs qualificatifs et elle va bon train. La substance d'un article tient dans son pourcentage en épithètes. Aussi n'est-il pas rare d'en voir six à la file. Rien ne trahit davantage le verbalisme. Mais, dira-t-on, il en est tout de même qui se préoccupent du cinéma. Oui, mais de quelle façon ? En se référant continuellement à ce qui n'est pas le cinéma, à la littérature nommément, en établissant des comparaisons souvent lointaines, plus propres à nous édifier sur leur savoir qu'à nous faire pénétrer dans l'œuvre dont ils nous parlent. Les citations sont d'un grand secours, mais pas pour le lecteur. Quand ils abordent un film directement, ils s'attaquent à la psychologie des personnages. Ainsi, qui n'a dit son mot sur Charlot, qui ne l'a dépeint ? L'étude psychologique rend littéraire ce qui ne l'était pas, et n'apporte aucun élément utile à la connaissance de l'art cinématographique. Reste enfin la technique, à laquelle il arrive qu'il soit fait allusion et dont nous pouvons voir le mot écrit sans comprendre pour autant ce qu'il signifie. Si un nom est mystérieux, c'est bien celui-là. On pourrait réunir toutes les personnes qui l'emploient, nous serions surpris si deux d'entre elles tombaient d'accord sur le sens qu'il convient de lui donner. Orson Welles, à ce propos, a déchaîné une bataille entre techniciens de différents bords et a fait surgir également des anti-techniciens résolus. On a parlé du découpage, des plans longs et fixes et surtout de la profondeur de champ à laquelle on a identifié Orson Welles, corps et âme. Ce faisant, on a réduit le style d'Orson Welles à l'un des procédés d'écriture dont il usait, et c'est le lot des critiques les plus autorisés, de ceux qui font appel au cinéma pour juger.

On ne saurait consigner cet état de choses sans chercher à en découvrir la raison. Nous croyons en voir l'explication dans le fait que les critiques ont vu beaucoup de films et se contentent de cela. Nul d'entre eux ne pense au cinéma comme si les films n'existaient pas. Ils ont déjà construit une histoire esthétique du cinéma, classé des réalisations en écoles, dépisté les courants d'influence. Toute leur activité repose sur le postulat que le cinéma est bien ce qu'il devrait être. C'est peut-être en en doutant que l'on pourrait donner une autre orientation à la critique.

« Quai des Orfèvres »

Le premier mérite du *Quai des Orfèvres*, c'est d'avoir un auteur. Georges Clouzot, metteur en scène, est aussi scénariste, et le cinéma lui sert à exprimer sa propre personnalité et non celle d'un autre. Si la conception et la réalisation ne sont que les deux étapes nécessaires de toute création artistique, elles ne doivent pas être le fait de deux personnes différentes. Cependant, au cinéma, c'est presque devenu une tradition, et les metteurs en scène les plus réputés s'y soumettent de bonne grâce, se condamnant ainsi à être des traducteurs. Du fait qu'il la rejette, Clouzot a droit à une place un peu privilégiée : celle de se voir critiquer sous le rapport de la pensée, puisqu'il ne répond pas seulement de la forme cinématographique de son film, mais aussi de ce que l'on est convenu d'appeler le fond.

Le public a largement apprécié les qualités du *Quai des Orfèvres*, qui se présente à nous avec l'auréole du chef-d'œuvre. S'il faut les ordonner, la photographie de Thirard nous semble devoir être mentionnée d'abord. Pour mesurer ce que le film lui doit, il n'est que de fermer les yeux, et de l'imaginer privé de ses éclairages. Ceux-ci, outre leur beauté propre, constituent le plus solide élément d'unité dramatique du *Quai des Orfèvres*. Quant au jeu des acteurs, on n'oubliera pas en le louant, de faire la part du metteur en scène, qui est grande. L'exemple de Jouvet le montre assez. Cet acteur qui nous distrait habituellement en jouant son propre personnage au lieu de celui qu'on voudrait lui faire jouer, a été contraint, pour une fois, de faire exception. Tous se sont pliés à une volonté plus forte et ont tiré le meilleur d'eux-mêmes. On peut dire des nombreux talents qui ont été employés qu'ils se sont un peu surpassés. Ceci est encore valable pour le décorateur Max Douy et même pour la figuration qui a dû s'animer. Ainsi Clouzot nous donne-t-il l'impression d'avoir réalisé ce qu'il voulait, et devant cette réussite, c'est tout naturellement que l'esprit se tourne vers l'auteur lui-même, ou du moins s'interroge sur la position artistique de ce dernier, position que le *Quai des Orfèvres* permet de définir et illustre.

Nul ne peut contester le caractère réaliste du *Quai des Orfèvres*. Il apparaît dans le sujet, dans le dialogue, dans les décors, dans les actes et la nature même des personnages. Le réalisme consiste à ne montrer au spectateur que ce qu'il a vu, ou pourrait voir lui-même dans la vie, ce qui en tout cas est conforme avec son expérience. Le plaisir qu'il en peut tirer tient au fait de reconnaître et par là de se sentir tranquille et supérieur, parce que rien dans une œuvre réaliste ne saurait prendre en défaut son jugement. Les personnages ne sont pas libres d'être ce qu'ils sont, mais tels que la vie nous a préparés à les voir. Le paradoxe du réalisme, c'est de prétendre, grâce à l'art, transformer en réalité la simple apparence des choses, la vie n'étant pour nous que manifestation superficielle, si l'on entend par vie notre comportement extérieur, sur lequel on nous juge en nous attribuant défauts et qualités, le Réalisme porte assez mal son nom. D'ailleurs, s'il avait raison, que deviendrait l'utilité d'un art qui ne ferait que reproduire la vie ? Ou bien l'art ne sert à rien, ou bien son rôle est de nous révéler une réalité que la vie s'emploie à nous cacher. Mais, pour Clouzot, l'art s'arrête à l'imitation de la vie. Quant à la teinte noire dont il la colore, elle ne saurait prendre une signification morale,

étant donné que le réaliste se cantonne par profession dans l'observation du superficiel. Il semble bien que le désir de se sentir intelligent est à l'origine de toute création réaliste. Clouzot n'aime pas ses personnages, il les connaît d'abord, c'est-à-dire qu'il part de leur caractère et non de leur personnalité. Il remplace l'être vivant par une entité psychologique. Jouvet est humain et fantasque, quoique policier. S. Delair est légère, cependant qu'elle aime son mari. Blier est surtout jaloux. Mais qui est Jouvet, qui Blier, qui Delair ? Aucun d'eux ne possède cette raison d'être personnelle, irréductible à l'analyse, qui doit constituer le principal objet de la création dramatique. Ils ne sont pas créés, mais construits. Clouzot ne les a pas imaginés librement, il a assemblé les pièces comme l'enfant qui veut retrouver l'éléphant. Quiconque veut faire de l'art en se passant de son imagination en est réduit à copier servilement, ou à construire dans l'abstrait D'autre part, un personnage réaliste n'existe qu'en fonction du spectateur qui le reconnaît pour tel. Il lui est donc nécessaire de se faire connaître dès qu'il apparaît, et à cette fin il se comporte immédiatement de façon significative. La conséquence, c'est que les personnages étant aussitôt connus que vus, l'histoire ne peut plus servir à les révéler progressivement, et devient sans objet. Cependant, puisqu'il faut une action, celle-ci sera étrangère aux personnages. On comprend la prédilection, apparemment affectée, de Clouzot pour la trame policière qui lui fournit l'action extérieure indispensable, et empêche de bien voir que laissés à eux-mêmes ses personnages n'auraient aucune raison d'agir. Ainsi trouvons-nous dans le *Quai des Orfèvres* un fait divers (l'assassinat crapuleux d'une riche crapule, et l'enquête qui s'ensuit) qui amène les réactions psychologiques des personnages qui s'y trouvent impliqués par le hasard. C'est pour nous montrer des détails que Clouzot a fait son film. On le sent surtout engagé dans les phrases caractéristiques de Suzy Delair : « Je trempe mes cuissards tellement je transpire. » « Si vous entrez, prenez les patins », dans la tirade qu'elle fait à Jouvet sur le mot arriviste, dans le « Bonsoir, Pâquerette » que Blier dit à une dame du vestiaire, dans le personnage du vieux capitaliste qui collectionne des photographies de nus et préfère cela à un « Picasso », et aussi le lait qui se sauve lorsque Blier désire Suzy Delair, et d'autres choses encore, que Clouzot doit nécessairement aimer pour les présenter. Voilà l'apport moral, humain du *Quai des Orfèvres*.

Il est curieux de constater que Clouzot a jugé nécessaire d'ajouter à ce fond réaliste des éléments d'ordre poético-dramatique tels que Noël, la neige, le petit nègre adopté par Jouvet, et la lesbienne qu'interprète Simone Renant, manifestant ainsi une grande habileté en même temps que son inquiétude. Cette concession de la part d'un réaliste aussi intégral est tout de même significative. Clouzot, pour donner une impression d'art, fait appel à autre chose. L'idée de Noël peut émouvoir n'importe quel homme, et elle touche en lui sa meilleure part. Que dire de l'auteur, qui l'utilise pour poétiser son histoire ? Ainsi du petit nègre, de la neige, de la lesbienne, dont le caractère troublant à différents titres appartient ainsi au domaine public. L'auteur a donc été réduit à emprunter toute sa poésie au spectateur.

Étudions maintenant la forme cinématographique du *Quai des Orfèvres*. Celui qui se souvient encore du *Corbeau* sera sensible à la transformation du style de Clouzot. Car, sans calomnies, on peut dire que ce film n'offrait aucune qualité plastique. Entre le *Corbeau* et le *Quai des Orfèvres*, Clouzot a découvert les ressources du cadrage. Ca-

drer, c'est assigner leur place à tous les éléments qui composent l'image. Or, il se trouve que cette place a en soi une valeur significative indépendante de l'objet qui l'occupe. Cette vérité, oubliée d'à peu près tous les cinéastes, a été vigoureusement rappelée par Orson Welles. Les plans des plus surprenants de *Citizen Kane* s'expliquent ainsi facilement. Clouzot, à son tour, a compris quel parti on pouvait tirer de là, et il est de fait que tous les plans du *Quai des Orfèvres* sont expressifs parce que bien cadrés, et la lumière de Thirard leur confère souvent une indéniable beauté. Le cadrage a la vertu de nous faire sentir la présence physique des hommes. Particulièrement si un plan à profondeur de champ comporte une tête en avant-plan, cette tête s'impose à nous à cause de la disproportion qu'entraîne la perspective. Les scènes les plus frappantes de l'interrogatoire doivent tout au cadrage. Plongées, contre-plongées, gros plans à un ou plusieurs personnages, utilisation fréquente d'une grosse amorce pour équilibrer l'image, tels en sont les secrets. On doit reconnaître que Clouzot s'est servi d'un élément évidemment cinématographique; cela dit, on lui reprochera d'avoir tout demandé au cadrage et limité singulièrement du technique. Il convient d'abord de remarquer que le cadrage est une source d'expression dangereuse, parce que, comme l'on sait, la valeur qu'un objet acquiert dans un cadrage tient à sa place et non à sa nature. Ainsi, on remplacerait la tête de Jouvet par une autre tête, l'essentiel du plan ne serait pas changé, l'équilibre des masses demeurerait le même. La gravité de cette constatation n'a pas besoin d'être soulignée. Si l'on accepte le fait, le cinéma se réduit à être un langage sensible qui trouve sa fin dans le sensible. Il cesse d'être un moyen d'expression. Le metteur en scène, continuant sur la voie du scénariste, sacrifie la présence morale de ses personnages à la présence matérielle. Si ces plans sont agréables à voir, ils ne sont pas nécessaires, car ils ne nous aident pas à connaître davantage. Un autre inconvénient du style très cadré de Clouzot, c'est d'emprisonner toute l'action du film à l'intérieur des images. Or, il n'est pas paradoxal de dire que le cinéma ne montre que pour suggérer ce qu'il ne montre pas. Les plans fermés du *Quai des Ofèvres* privent le film de tout ce que lui apporterait l'imagination des spectateurs si on lui permettait de s'échapper. Aussi a-t-on pu dire à ce propos que Clouzot ne faisait du cinéma que devant la camera.

En dehors des cadrages dont nous venons de parler, la technique du *Quai des Orfèvres* ne présente pas d'originalité. Clouzot découpe comme tout le monde en fonction du dialogue, comme si le dialogue était toute l'action. L'erreur qui fait piétiner le cinéma parlant consiste essentiellement à séparer le dialogue de l'action au lieu de le traiter comme partie intégrante, et comme au théâtre on donne la première importance aux paroles, en ne montrant les gens que selon qu'ils disent quelque chose. Le cinéma, art de l'action, est ainsi méconnu.

En conclusion, le *Quai des Orfèvres* témoigne la part de Clouzot d'un renouvellement tout extérieur. Ses emprunts au monde poétique ne nous font pas oublier qu'il est plus que jamais réaliste, ses cadrages qu'il traite le cinéma comme un moyen de raconter une histoire parlée. En vérité, doit-on attendre quelque chose d'un artiste qui s'est engagé dans la voie du réalisme ?

LOUIS PETIT.

PERSPECTIVES
SUR LE MOUVEMENT LITTERAIRE

Le 4 mars 1948, Antonin Artaud est mort à l'asile d'Ivry. Le nom d'Artaud était peu connu dans le grand public, mais il était célèbre dans les milieux d'avant-garde.

Artaud était en effet une des plus extraordinaires figures du surréalisme. Grandiose était sa conception du théâtre et souvent splendide son verbe d'écrivain, mais surtout ses gestes d'acteur, ses pensées et son langage engageaient à la fois sa vie quotidienne et sa vie la plus intérieure. Ses pages les plus délirantes n'avaient rien de verbal, au mauvais sens de ce mot, elles étaient une projection du délire qui le possédait lui-même. Une puissance énigmatique déchirait son comportement vital en même temps qu'elle octroyait un éclat et une signification extraordinaires à son pouvoir d'expression.

Quelle que soit la cause physiologique de sa mort, il a succombé, épuisé par cette folie grandissante qui le minait et qui fit de ses dernières années une torture continuelle.

Comme tant d'explorateurs, morts au siècle dernier, délirants de soif, obsédés par de suprêmes mirages dans le désert, dans la recherche des sources du Nil ou de Tombouctou, Antonin Artaud est mort héroïquement sur le continent noir de la folie et de l'impossible, explorateur lui aussi des terres inconnues.

Avec quelle émotion l'on peut relire aujourd'hui les lettres bouleversantes qu'il adressait dès 1923 à Jacques Rivière et où il analysait déjà avec une étonnante lucidité les prodromes de sa tragédie mentale.

Il y dépeignait un certain « effondrement central de l'âme », « une espèce d'érosion » de la pensée. Comme il présentait certains de ses premiers poèmes à Jacques Rivière, alors directeur de la N.R.F., et que celui-ci les rejetait « pour vice de forme », Artaud protesta justement non contre le fait, mais contre l'interprétation habituelle en pareil cas.

> Cet éparpillement de mes poèmes, ces vices de forme, ce fléchissement constant de ma pensée, il faut l'attribuer non pas à un manque d'exercice, de possession de l'instrument que je maniais, de *développement intellectuel*, mais à un effondrement central de l'âme, à une espèce d'érosion, essentielle à la fois et fugace, de la pensée...
>
> Il y a donc quelque chose qui détruit ma pensée; un quelque chose qui ne m'empêche pas d'être ce que je pourrais être, mais qui me laisse, si je puis dire, en suspens...

A vrai dire, on ne peut comprendre la portée de ces aveux d'Artaud que si l'on saisit d'abord quel prodigieux écart il y a chez lui entre l'élan pur de la conscience vers les abîmes les plus secrets de la pensée et le travail créateur. Le cas d'Artaud est l'un des plus tragiques qui fût, mais il est typique de l'attitude des grands poètes modernes qui ont davantage souci de poursuivre une expérience intérieure que de construire ces monuments du langage que l'on appelle

les chefs-d'œuvre classiques ou romantiques. Tout ce qu'ils peuvent faire est de nous laisser quelques photographies saisissantes de leurs trajectoires de comètes dans ces abîmes. Chefs-d'œuvre encore, parfois, mais d'une tout autre nature.

Un tel drame, Rivière était apte à y pénétrer par toute sa sympathie et l'extrême subtilité de son esprit, bien qu'il y demeurât par tempérament très étranger.

Que l'esprit existe par lui-même, écrivit-il dans une de ses réponses, qu'il ait une tendance à vivre de sa propre substance, qu'il se développe sur la personne avec une sorte d'égoïsme et sans s'inquiéter de la maintenir en accord avec le monde, c'est ce qui ne peut plus être, semble-t-il, de nos jours, contesté. Paul Valéry a mis en scène d'une façon merveilleuse cette autonomie, en nous, de la fonction pensante, dans sa fameuse *Soirée avec Monsieur Teste*. Pris en lui-même, l'esprit est une sorte de chancre; il se propage, il avance constamment dans tous les sens; vous notez vous-même comme un de vos tourments « l'impulsion à penser, à chacune des stratifications terminales de la pensée »; les débouchés de l'esprit sont en nombre illimités; aucune idée ne le bloque; aucune idée ne lui apporte fatigue et satisfaction; même ces apaisements temporaires que trouvent par l'exercice nos fonctions physiques, lui sont inconnus. L'homme qui pense se dépense à fond. Romantisme à part, il n'y a pas d'autre issue à la pensée pure que la mort.

Certes, M. Teste était en effet un adepte de la pensée pure, mais Valéry n'était pas M. Teste; Valéry se projetait en M. Teste comme on projette devant soi son idéal le plus haut, mais le plus inaccessible et sans souci véritable de le rejoindre. Aux premiers instants où Valéry conçut M. Teste, il en était le plus près, mais plus il travaillait à en peindre une image suprêmement artistique, plus il ne cessait de s'en éloigner et plus il écrivait de nouvelles œuvres, plus il approchait d'une perfection formelle, plus il s'éloignait de M. Teste. La page la plus forte qu'ait jamais écrite Valéry est celle où il définit l'œuvre d'art comme un faux; c'est cette pensée qu'on voit continuellement reparaître sous les plumes de Sartre, de Bataille et de Blanchot quand ils définissent la littérature comme un vaste mensonge. Mensonge à soi-même d'abord. Et ils ont raison; dans toute la mesure où la littérature est une fabrication artificielle, et aussi dans toute cette autre mesure où la littérature est une fausse transfiguration de la réalité, par omission ou par excès. Ils ont même raison plus qu'ils ne pensent. Car les travestissements de la littérature ne sont pas seulement trompeurs sur le plan intellectuel, ils ont aussi une portée morale dévastatrice. Ce sont toutes les vanités du cynisme et celles du pharisaïsme qu'il faudrait ici dénoncer côte à côte.

Mais tandis que Valéry n'a pas cessé toute sa vie de produire des œuvres avec l'art consommé des plus parfaits faussaires, Artaud a connu cette destinée tragique que Rivière lui prédisait avec une terrible acuité de vue. On peut dire que la prédiction a mis des années à s'accomplir, mais c'est que la réalité est toujours plus vaste et plus complexe en son contenu que ne peut l'indiquer dans son raccourci le plus juste des pronostics; entre le développement d'une pensée qui se veut mortellement pure et la chute dans l'abîme invisible, il y avait à franchir le long défilé de la folie.

Lorsque Artaud évoquait le cas de Breton et de Reverdy, les plus proches de lui, il savait admirablement marquer ce qui cependant l'en différenciait, il les disait atteints du même drame profond, mais « eux, ajoutait-il, leur âme n'est pas physiologiquement atteinte », et il continuait dans une autre lettre par cet aveu personnel :

Au moment où l'âme s'apprête à organiser sa richesse, ses découvertes, cette

révélation, à cette inconsciente minute où la chose est sur le point d'émaner, une volonté supérieure et méchante attaque l'âme comme un vitriol, attaque la masse mot-et-image, et me laisse, moi, pantelant, comme à la porte même de la vie.

On a publié récemment quelques-uns des derniers textes qu'Artaud put rédiger dans les répits — eux-mêmes brûlants — que lui laissaient ses crises. Il est peu d'écrits où l'on voie si bien l'esprit humain osciller entre l'extrême folie et l'extrême lucidité. Son commentaire sur Van Gogh est l'ouvrage le plus pénétrant qu'on ait jamais écrit sur cet autre hallucinant personnage (*Van Gogh*, K., éditeur à Paris).

Il est émouvant qu'au même moment la voix de Rivière, depuis longtemps disparue, se fasse entendre de nouveau. L'on vient enfin d'éditer en volume, sous le titre *Nouvelles Études* (Gallimard), des articles de Rivière qui étaient introuvables et qui comptent parmi les plus indispensables pour l'intelligence de la littérature moderne : il y a là des pages splendides sur Claudel, sur Proust, sur le premier Aragon et aussi ses grandes études : « Le roman d'aventures », « Reconnaissance à Dada », « La crise du concept de littérature », et encore son exquise « Lettre ouverte à Henri Massis sur les bons et les mauvais sentiments ».

Cette dernière lettre est un modèle de plaidoyer *pro domo* et d'éreintement courtois. L'étude sur le roman d'aventures apporte une critique définitive du mouvement symboliste. Elle ajoute des vues prophétiques sur le développement futur du roman d'aventures, au sens le plus large de ce mot, car l'article fut écrit en 1913, et, malgré la guerre, les pronostics de Rivière trouvèrent une large réalisation en d'innombrables romans des années 1920.

Quant aux articles sur Dada et sur la crise du concept de littérature, ils apportent sur les poètes modernes cette intuition capitale :

Leur effort, dit-il, prolongement de tout l'effort du XIX^e^ siècle, tendait à la pure incarnation de leur personnalité, à la création, pour leur usage personnel, d'une sorte de « corps glorieux », et... il devait fatalement les conduire hors de la littérature.

Cette intuition éclaire en effet d'une lueur parfaitement centrale l'intention semi-consciente mais créatrice de toute cette poésie qui, du fond de l'athéisme, ne rêve de rien moins que de retrouver le privilège de s'arracher aux limites de la matière et de la vie terrestre. Refusant « les secours de la religion », le poète athée rêve quand même de s'en approprier sur-le-champ les promesses futures. Comme il ne peut les obtenir réellement par ses propres forces, il tisse autour de lui de façon semi-consciente un chatoyant mirage de mots flamboyants d'images où il contemple la vaine image de sa métamorphose. C'est là un retour sous une forme moderne à la croyance en la valeur magique des mots. C'est bien pourquoi on ne peut comprendre le sens de cette poésie qu'en la replaçant dans la ligne des traditions ésotériques, et c'est aussi pourquoi Valéry et ses successeurs ne sont que trop fondés à la considérer comme un faux. Le paradoxe est qu'elle est un faux, de leur point de vue, et qu'au contraire, pour le croyant, c'est ce point de vue qui est un faux, en même temps que sa réalisation en mots, tandis que leur espérance, vaine ici-bas, transposée sur le plan de la révélation et de l'éternité, redevient vraie à leur insu.

C'est un autre aspect de la tragédie spirituelle de l'homme moderne que Georges Bataille aborde dans *Critique* (19-21). Le titre à lui seul apparaît comme sibyllin : « De l'existentialisme au primat de l'économie. » Mais ce caractère énigmatique n'est pas vain, il souligne au contraire qu'il y a là une énigme centrale qu'on n'a pas cherché à élucider et dont on n'a même jamais, semble-t-il, senti la présence. Bataille reprend en effet l'une de ses tentatives les plus originales : il tente de relier directement l'analyse de l'angoisse, de la poésie et des passions les plus individuelles, voire les plus subjectives avec une analyse de leur position dans l'économie.

Une telle proposition suffirait à elle seule pour indigner la plupart des économistes classiques. Elle peut même paraître une absurdité aux yeux du simple bon sens. D'autre part, on peut penser qu'il y a là une tentative d'ordre matérialiste qui rejoindrait les exégèses des phénomènes spirituels par les marxistes qui veulent tout ramener au primat de l'économie.

Cependant, il faut d'abord souligner que les phénomènes les plus spécifiques de la sensibilité et de l'expérience intérieure, bien que séparés par les frontières du corps humain d'avec les phénomènes extérieurs de l'économie, ne se meuvent pas dans deux cosmos hermétiquement séparés. Le corps humain qui leur sert de frontière est aussi le pont ou le canal qui les relie. Le même homme qui philosophe et qui écrit des poèmes est aussi un être qui boit et mange ou meurt de faim.

On peut constater dans la vie des grands poètes modernes, chez tous ces grands explorateurs de la vie intérieure que furent Hölderlin, Nietzsche, Nerval, Baudelaire..., et celui que nous nommions tout à l'heure : Artaud, les conséquences catastrophiques de leurs odyssées spirituelles pour leurs vies physiologiques et économiques. Bataille souligne d'ailleurs à quel point la philosophie fut une tragédie vivante chez Kierkegaard et Hegel, tandis que l'existentialisme d'aujourd'hui n'est plus guère qu'une tragédie représentée et non plus une tragédie vécue.

On objectera que ces cas exemplaires sont rares. Il est vrai que peu d'hommes sont capables d'approfondir leur vie intérieure à ce niveau et de dévaster leur existence à ce point. Mais sous d'autres formes, à d'autres degrés, des millions d'hommes se plaisent à dissiper leurs puissances de vie dans les plus folles ou les plus belles passions.

Tous les arts, les fêtes, les réjouissances, les distractions et aussi les manifestations religieuses se trouvent ainsi paradoxalement réunis dans cette vaste catégorie des dépenses qui passent aux yeux des économistes comme purement improductives. Certes ces considérations nous font sortir de l'univers du travail que l'économie envisage à peu près exclusivement jusqu'ici. Mais à quel titre l'économie ne tiendrait-elle compte que de l'activité du travail productif et de la consommation utile ?

Il y a une analogie profonde entre la tentative de Bataille pour montrer l'enracinement de la vie intérieure dans l'économie et les analyses antérieures de Marx sur le même sujet, par exemple quand il décrivait ce qu'il appelait l'aliénation de l'homme dans le capitalisme. Mais en même temps il y a entre ces deux types d'analyse une différence capitale : toute l'œuvre de Marx proclame le primat de l'utilitarisme, tandis que celle de Bataille tend beaucoup plus à célébrer les louanges de l'inutile : l'ensemble de ces fêtes, de ces arts, de ces passions : depuis les timbres-postes et les courses de chevaux jusqu'au orgies, et, aux antipodes, toutes les formes d'ascèse et de sacrifice de

la vie et les cérémonies nationales, religieuses... toutes ces choses sont loin d'être inutiles en soi, elles peuvent être créatrices ou dévastatrices, mais elles apparaissent comme inutiles du point de vue des économistes bourgeois et marxistes. De leur point de vue on pourrait définir comme inutile à peu près tout ce qui dépasse la fameuse catégorie du minimum vital.

L'économie est peut-être une science remarquable des choses et de l'homme lui-même pris en tant que chose produisante et consommante (tout comme une automobile produit de la vitesse et une capacité de transport tout en consommant de l'essence), dans un vaste circuit de transformation de la surface du globe, mais c'est une science qui méconnaît la nature foncière de l'homme en tant qu'il n'est pas une chose, mais une passion d'infini, heureuse ou malheureuse. L'homme vit bien plus pour l'inutile (ce qui paraît tel aux économistes) que pour l'utile. De cette primauté de l'utile (économiquement parlant) ont successivement découlé l'essor, mais aussi la tyrannie du capitalisme toujours plus soucieux d'accumuler des réserves pour l'avenir et maintenant le pouvoir redoutable de la « mystique » des plans quinquennaux qui poursuivent des fins analogues, mais pour d'autres clans et sous le couvert d'autres théories.

Un État immense, écrit Bataille, s'est donné un sens : celui de l'émancipation décisive de l'homme, mais cette fin séduisante le fit passer, de façon privilégiée, sous le pouvoir de la logique : l'instant présent n'ayant de sens qu'en raison inverse de la logique, un peuple entier connaît une servitude accrue, *qui est*, — qui, en conséquence, ne compte pas, au nom d'une émancipation *qui n'est pas*, — qui en conséquence, est le *sens* de la servitude.

Du point de vue théorique, abstrait, finaliste du marxisme, cette servitude en effet ne compte pas, mais elle compte pour les hommes qui la subissent. Et les moyens que le marxisme emploie, sous sa forme actuelle, pour la libération future de l'homme sont la négation de cette fin. Elle ne pourrait avoir un sens que s'il s'agissait d'un sacrifice volontaire et si en outre le sacrifice pouvait avoir un sens hors de la perspective religieuse.

Une *économie générale* conclut Bataille (distincte de l'économie traditionnelle, celle-ci restreinte au domaine de la production), cessant d'ignorer les mouvements d'exubérance (Bataille désigne ici toute la sphère de l'inutile), occupe sur le plan de la connaissance une place nouvelle. Elle englobe dans ses recherches, — en même temps que le travail, la fabrication des produits et l'accumulation, — l'*usage improductif des richesses* à l'issue du développement. Elle met fin de cette façon à la méconnaissance où la théorie économique a tenu l'immense activité improductive des hommes, où l'idéalisme a tenu les conditions matérielles de la vie.

Ces perspectives nouvelles qui font éclater celles du capitalisme comme celles du marxisme, ont pour origine les recherches des sociologues et des ethnologues modernes, notamment Durkheim, Lévy-Bruhl, Mauss et Dumézil, qui ont mis fortement en relief l'importance des activités non utilitaires : réjouissances et fêtes religieuses chez les « primitifs ». La grande originalité de Bataille est de transporter ce type de recherches et cette perspective dans l'étude du monde moderne. On en rapprochera l'étude du même écrivain sur « Le sens de l'industrialisation soviétique », dans le même numéro 20 de *Critique*. C'est lui aussi, rappelons-le, qui analysait, dans « Le paradoxe du

Thibet » (n° 12 de *Critique*), les rapports entre spiritualité et économie dans ce pays qui se situe aux antipodes spirituelles de l'U.R.S.S. Ce rapprochement suffit à montrer l'ampleur des investigations de Bataille. Le point de vue qu'il défend est susceptible de modifier de fond en comble notre vision de l'univers des hommes.

Soulignons encore, dans le numéro 21, l'article de G. Balandier sur les nouvelles tendances des ethnologues américains qui font appel à toutes les ressources de la psychologie moderne pour percer le « mystère » de la mentalité prétendument primitive. On notera, par contre, dans cet essai, une soi-disant analyse de l'évolution historique du christianisme qui constitue un monument d'incompréhension.

Parmi les grandes études qui renouvellent nos conceptions, il convient de faire une place très à part au remarquable ensemble d'ouvrages que Georges Dumézil a publié chez Geuthner, Maisonneuve et Gallimard. La base du travail de cet auteur est la mythologie comparée des Indo-Aryens. On pourrait penser qu'un tel sujet ne concerne que des spécialistes et en fait certains de ces livres sont difficiles à lire pour les « profanes » à cause notamment de l'appareil philologique qu'il met en œuvre.

Cependant ses recherches sont d'un puissant intérêt. Leur caractéristique la plus remarquable est d'unir sans cesse l'étude des mythes et celle des rites, les uns s'éclairant par les autres et réciproquement. On trouvera dans *Jupiter-Mars-Quirinus*, I (Callimard) une forte introduction qui résume l'essentiel de son point de vue : pour lui, la mythologie comparée ne peut rester une science confinée à l'écart, elle doit être étudiée en relation intime avec la sociologie, car elle éclaire le centre du complexe social que forme toute civilisation.

L'application la plus révolutionnaire de ses investigations et la plus frappante pour le public est celle qu'il en a fait au sujet des origines de Rome.

Nous avons tous gardé le souvenir des antiques histoires de Romulus et de Rémus, des Horaces et des Curiaces, de l'enlèvement des Sabines. On se doutait déjà que ces récits étaient quelque peu romancés, en dépit des traces historiques qu'ils peuvent effectivement contenir. Mais le propre de Dumézil est d'apporter des lumières incomparables pour la compréhension de leur vaste part légendaire. Si stupéfiant que ce soit, cet analyste a découvert en effet que ces « mythes » de l'origine de Rome correspondent souvent de très près à des mythes hindous, irlandais, germaniques. Mais tandis que ces derniers mythes se situent dans la mythologie proprement dite sur les origines de l'univers, sur les combats des dieux et des géants ou des demi-dieux, les mythes romains s'appliquent aux origines de l'histoire humaine de Rome. Tous ces points de comparaison indo-aryens servent à Dumézil pour soulever la dalle hiéroglyphique des origines légendaires de Rome.

Il y a évidemment dans ces recherches toute une part d'hypothèses qui se vérifieront ou se réviseront peu à peu, mais, d'ores et déjà, il y a là un acquis considérable. On trouvera le point de vue de l'historien au sujet des travaux de Dumézil fort bien présenté dans le petit livre de Raymond Bloch : *Les Origines de Rome* (Collection « Que Sais-je ? » P.U.F.).

Dans ce domaine, les études *Horace et les Curiaces*, *Servius et la Fortune*, *Jupiter, Mars, Quirinus*, *Naissance de Rome*, et le plus récent : *Tarpeia* (Gallimard), ouvrent d'extraordinaires aperçus qui

renouvellent toute la conception que nous nous faisions de notre cité-mère : les sondages de Georges Dumézil la relient à la fois aux autres domaines de l'antiquité et à ce qu'on appelle encore la mentalité primitive. Le « miracle » militaire et juridique de Rome n'en est que plus extraordinaire. Nous abordons par ces études le tuf historique ou plutôt protohistorique sur lequel repose toute notre civilisation occidentale.

On notera que, en dépit de multiples différences, il y a une remarquable convergence entre les efforts de Dumézil et ceux de Bataille pour éclairer les rapports entre les rites et les mythes, entre la vie subjective, la dépense improductive et l'économie. Tous deux montrent comment, loin d'être des épiphénomènes négligeables, « l'imaginaire » et « l'inutile » sont au centre des activités sociales, car ils sont au cœur de la vie humaine.

Je suis convaincu, pour ma part, que de telles recherches inaugurent cette nouvelle cosmologie sociale qui dépassera le marxisme en l'englobant dans une synthèse supérieure qui ne sera plus le matérialisme dialectique, mais un humanisme dialectique.

MICHEL CARROUGES.

Calendrier

Les deuils. — Antonin Artaud, écrivain, acteur, poète, meurt, à Ivry, dans une maison de santé. — Roger Breuil, romancier, meurt à Paris. — Tony Garnier, architecte et précurseur du béton armé, meurt à Marseille.

Les anniversaires. — Les musiciens fêtent le centième anniversaire de la naissance d'Henri Duparc. — Les élèves de la Sorbonne ont fêté les quatre-vingts ans du professeur Alain.

Les Prix littéraires. — Le prix de la Société des Gens de Lettres a été décerné à Joseph Jolinon et Henri Clouard.

Nouvelles littéraires. — *Partage de Midi*, pièce de Claudel inconnue en librairie, paraît, enfin, dans une édition courante au Mercure de France. Claudel lève, ainsi, lui-même, l'interdit qu'il avait fait peser sur elle. — *Poésie 1948*, la revue de Pierre Seghers, disparaît au seuil de la dixième année de sa parution. — André Malraux a épousé, en Alsace, sa belle-sœur, veuve de son frère décédé en déportation. — Naissance d'un nouvel hebdomadaire dirigé par Stanislas Fumet, Edmond Michelet et Louis Terrenoire : *A Présent*. — Chez l'éditeur Robert Laffont, une bibliothèque d'histoire chrétienne est annoncée. Son comité directeur est composé du duc de la Force, de Robert d'Harcourt, du R. P. Roguet, de Daniel-Rops et de Jacques Madaule. — J.-P. Sartre déclare que « les inquiétudes et les curiosités des jeunes Français et jeunes Allemands sont identiques. Je les sentais beaucoup plus proches, dit-il, de nous que les étudiants américains que j'ai ren-

contrés pendant mon séjour aux États-Unis. J'ai eu là vraiment l'impression très forte de l'unité de la jeune Europe ».

Beaux-Arts. — Les *Cahiers* du peintre Georges Braque, cahiers de réflexions sur la peinture, viennent de paraître. — Le journal *Arts* a attiré l'attention sur Sœur Marie-Christine de la Trinité, carmélite, peintre religieux de grand talent. — L'abbé Morel s'est vu interdire la conférence sur la « Peinture moderne » qu'il allait faire à Meknès. — A Toulouse, on a inauguré, dans le Jardin-Royal, la statue de Maillol dédiée aux équipages d'Air-France, pionniers de la ligne Toulouse-Buenos-Ayres. C'est à Mermoz que l'on doit l'idée de ce monument. — Pour la première fois à Paris, depuis la libération, un jeune peintre italien, Pajetta, expose à la galerie Drouant-David.

Théâtre. — Au Théâtre de Poche, à Paris, création de la pièce de Romain Rolland : *Aert.* — Au Théâtre Hébertot, *L'Annonce faite à Marie* est donnée dans une nouvelle version que Paul Claudel a écrite tout spécialement à cette occasion. — Une troupe théâtrale de l'Université d'Oxford a été invitée, à Paris, à donner, en anglais, une représentation unique de *Winterset*, pièce de Maxwel Anderson. — Louis Jouvet et sa troupe sont partis en tournée en Égypte. — J.-L. Barrault et Madeleine Renaud ont grand succès au Théâtre Marigny, avec leur nouveau spectacle : *Occupe-toi d'Amélie*, de Georges Feydeau.

Cinéma. — Le gouvernement français a demandé la révision, en matière de cinéma, des accords Blum-Byrnes et d'accorder un crédit pour sauver le cinéma français. — A Paris, deux nouveaux films français sont présentés : *Paris 1900*, de Nicole Vedrès, et *Les Frères Bouquinquant*, de Louis Daquin. — Devant la presse, à Paris encore, on a passé le film italien *Eugénie Grandet* en version bilingue, c'est-à-dire qu'au lieu de doubler le film, on surimpressionne sur la version originale un commentaire dans la langue étrangère. — Le film Club de France, fondé à la gloire de l'école française du cinéma, a donné sa première séance inaugurale le 18 mars. — On annonce le retour, en France, de René Clair. — Le cinéma en Tchécoslovaquie est centralisé et devient une entreprise nationalisée, « le film tchécoslovaque d'État ».

Nouvelles scientifiques. — Une découverte considérable vient d'être faite aux États-Unis dans le domaine de l'énergie nucléaire. Un jeune savant brésilien, Lates, serait parvenu à réaliser « le meson artificiel » dans le cyclotron géant de quatre mille tonnes de Berkley.

Étranger. — A New-York, la *Putain respectueuse*, de Sartre, rencontre un grand succès. — Le 275e anniversaire de la mort de Molière est célébré à Moscou. — Nijinsky, le danseur des ballets russes, qu'une maladie mentale a éloigné à tout jamais de la danse, a cependant assisté avec attention à un ballet hindou, donné à Londres par Ram Gopal.

Imprimerie Aubin. — Ligugé (Vienne).
D. L., 2e trimestre 1948. — Imprimeur, n° 276.
N.M.P.P.